ZNAK

MIESIĘCZNIK

80

KRAKÓW

ROK XIII LUTY (2) 1961

REDAGUJE ZESPÓŁ

Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Stefan Wilkanowicz**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p.
Redakcja przyjmuje: we wtorki i piątki, godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje codziennie, od godziny 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa			zagraniczna		
miesięcznie	zł	12.—	miesięcznie	zł	16.80
kwartalnie	„	36.—	kwartalnie	„	50.40
półrocznie	„	72.—	półrocznie	„	100.80
rocznie	„	144.—	rocznie	„	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-9-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto administracji PKO Kraków Nr 4-9-831, lub na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" — od Nru 36 począwszy — nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13 i Księgarnia „Veritas", ul. Sławkowska 20; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 23. I. 1961 Druk ukończono w marcu 1961
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 9
Zam. nr 39 23. I. 1961 Nakład 7.000 + 350 egz. K-9

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK
MIESIĘCZNIK

ROK XIII Nr 80 (2)

Luty 1961
KRAKÓW

STEFAN WILKANOWICZ

POWRÓT Z KRAINY FILOZOFÓW

Wer den Dichter will verstehen
muss in Dichters Lande gehen

(Goethe)

Moja podróż do krainy filozofów miała miejsce jedenaście lat temu. Przez jakiś czas szukałem różnych sposobów zaspokojenia głodu wiedzy w sprawach podstawowych, aż w końcu zdecydowałem się na krok radykalny: rozwiązanie stosunku służbowego z Przedsiębiorstwem Instalacji Sanitarnych i Urządzeń Wodnych i zapisanie się na Wydział Filozofii Chrześcijańskiej KUL. W pociągu Warszawa—Lublin czytałem *Manifeste au service du personnalisme* Mouniera. Czytałem i złościłem się. Nie ze względu na treść: drażniła mnie literacka forma. Pamiętam dokładnie sformułowanie, którym określiłem swoje uczucia: „nie cierpię spoetyzowanej filozofii". Rzucałem swój zawód inżyniera, jechałem do Lublina trochę na ślepo, nie wiedząc co ta filozofia może mi dać — czy uśmierzy intelektualne bolączki, czy rozwiąże problemy światopoglądowe? Interesowała mnie w i e d z a — poważna, ścisła, jednoznaczna, precyzyjna — a nie jakieś literackie dywagacje, skądinąd nawet ładne i interesujące.

Dziś — z pewnej perspektywy — określiłbym swoją ówczesną postawę jako typową dla „technika w stanie czystym" — nie nadgryzionego przez egzystencjalizm i nie uczulonego przez forsowną indoktrynację. Było w niej zaufanie do rozumu, zamiłowanie do ścisłości i rzeczowości, patrzenie na filozofię jako na naukę, która jest — a przynajmniej może być — taka sama jak nauki ścisłe, jeśli będzie fachowo i rzetelnie uprawiana. Jednak

było tam chyba także coś innego: jakaś mglista niewiara w możliwość uzyskania bez fachowych studiów poważniejszej wiedzy filozoficznej i kultury humanistycznej dla „zwykłego" człowieka: inżyniera, lekarza, rolnika. Może poczucie niedostępności świata humanistów? Tęsknota za tym światem — i zazdrość? Na pewno było przekonanie o znaczeniu humanistycznych wartości i o prawie do nich — dla każdego.

*

Ówczesne środowisko filozoficzne na KUL-u to był dziwny świat. Dokoła rewolucja w pełnym biegu: powstawały nowe miasta, pustoszały miasteczka, dziesiątki i setki tysięcy ludzi zmieniało miejsce zamieszkania, przekształcano gospodarkę, sztukę, oświatę, odwracano do góry nogami ustalone pojęcia i wartości. Tam zaś młodzi ludzie wespół ze starszymi profesorami z młodzieńczym entuzjazmem spierali się o realną różnicę pomiędzy istotą a istnieniem, o misteria orfickie, „metafizykę światła" Roberta Grosseteste czy illuminizm Aleksandra z Hales.

Na początku terminy te brzmiały tajemniczo i zachęcająco, nazwiska średniowiecznych mistrzów równie mitycznie, jak np. Tristan i Izolda czy Jan z Kolna. Wszystko miało posmak intelektualnej przygody, jednocześnie było jakby wejściem w inny wymiar, rozszerzało granice poznawalnego świata. Nieznacznie wsączał się urok filozofowania. Było w nim nieco snobizmu, nieco miłego oderwania się od szarych albo i czarnych trosk dnia, nieco „uroku idei" — jakieś wyładowanie aspiracji i ambicji. Ale także uprawnione i twórcze zadowolenie z szerszego intelektualnego oddechu, z wiedzy i wzrastającej sprawności myślenia. Ponadto działała wartość i także swoisty urok środowiska. Polegały one na głębokim zaangażowaniu ideowym, rzetelności myślenia, szerokości horyzontów, prawdziwej przyjaźni, poczuciu humoru, umiejętności współżycia. Czuło się powiew jakiejś *universitas* — społeczności nauczających i uczących się, społeczności poszukiwaczy prawdy. Grała też rolę specyfika ówczesnej sytuacji uniwersytetu.

Mimo romantyczności sytuacji nie wpadało się w idealizm czy mesjanizm. Dla mnie tomizm był w owym czasie także szkołą trzeźwości. Również jednak czynnikiem uwrażliwiającym na piękno i sztukę. To może być zaskakujące dla tych, którym przedstawia się on jako oderwany, sztywny i pedantyczny system, ale w gruncie rzeczy to nic dziwnego. Zdziwienie jest nie tylko początkiem lecz

także skutkiem filozofii, a dzieje prób intelektualnego rozgryzania rzeczywistości pokazują jej bogactwo i piękno.

Dzieje te uczyły także ostrożności w myśleniu i respektu wobec trudności i skomplikowania zagadnień. O swoim dawnym obrazie scjentystycznej czy technicystycznej filozofii myślałem nie bez zażenowania i autoironii.

*

Nie pojechałem jednak na KUL po to, aby zaspokajać potrzebę filozofowania i aby uciec od życia w sferę abstrakcyjnej ideologii. Wiedza była mi potrzebna dla życia, dla zrozumienia świata i dla umiejętności poruszania się w nim. Stąd naturalne ciążenie do filozofii „zaangażowanej", do myślicieli, którzy uprawiali teorię dla potrzeb praktyki. Stąd zrodziło się zainteresowanie Mounierem. Nie raziła mnie już forma literacka — przeciwnie, stała się dodatkową atrakcją. Wyszkolenie logiczne pozwalało dostrzegać metodologiczne braki, niejasności i wieloznaczności jego myśli, ale pociągał rozmach twórczy, szerokość horyzontów, świeżość spojrzenia.

Mało co sprawiło mi w życiu tyle radości, co lektura i próby samodzielnego układania sobie w głowie Mounierowskiej wizji świata i programu jego naprawy. Fascynowała swoboda i śmiałość myślenia, głębokie poczucie odpowiedzialności za swoje życie, pasja walki o lepszą przyszłość.

Nauczyłem się już szacunku dla najbardziej oderwanej teorii i najbardziej przyczynkarskich prac, jeśli były one poznawaniem rzeczywistości. Rozumiałem ich potrzebę i znaczenie na długą metę. Ale zdołałem też nabrać wstrętu do idealistycznych systemów, które w gruncie rzeczy były tylko „myśleniem myślenia". Stąd tym bardziej cieszył atak Mouniera na filozofię akademicką jako na sztukę dla sztuki, a nie poznawanie rzeczywistości. Apostoł zaangażowania znalazł wdzięcznego czytelnika.

*

Nie dana mi była możliwość całkowitego pogrążenia się w filozofię, nawet najbardziej zaangażowaną. Trzeba było jednocześnie pracować, m. in. powrócić znowu do zawodu inżyniera. Na stanowisku starszego inżyniera do spraw normowania w jednym z Centralnych Zarządów mogłem się zacząć zastanawiać nad ekonomiczno-humanistycznymi problemami świata techników. Dużo wtedy jeździłem, często odwiedzałem placówki przedsiębiorstw

transportowych rozrzucone po największych dziurach — czasami trochę podobne do „Bazy ludzi umarłych". Wbrew swoim najgłębszym teoretycznym przekonaniom walczyłem przeciw związkom zawodowym o możność przedłużania czasu pracy — chodziło o to, żeby kierowcy i monterzy zarabiali więcej i żeby nie mieli czasu ani siły na picie. Te podróże kształciły — nie pozwalały ulec zbytnio urokowi ideologii i literatury, pokazywały dystans pomiędzy klarownością ogólnych idei a skomplikowaniem dnia powszedniego. Uczyły szacunku dla faktu, dla konkretu. Pokazywały potrzebę i konieczność budowania kultury od dołu, choć w oparciu o wysokie cele i generalne zasady.

*

Przejście do pracy redakcyjnej zwróciło mnie znowu do zagadnień ideologicznych. Ale nie do czystej filozofii. Pojawił się bowiem problem odbiorcy-czytelnika. Czytelnicy, jeśli nie przeżywali sami, to w każdym razie oddychali atmosferą będącą mieszaniną buntu, rozczarowania, sceptycyzmu i nadziei, czasem cwaniactwa, w którym było mało ducha sportowego a sporo pozy i goryczy. Wkrótce dały się też zauważyć głębsze procesy. Pojawili się nowi czytelnicy — młoda inteligencja niehumanistyczna, przede wszystkim techniczna. Zaczęły się ujawniać głębokie różnice pomiędzy pokoleniami, środowiskami. Nie można się było temu dziwić. Wystarczyło porównać przedwojenne podręczniki szkolne — przede wszystkim historii — z dzisiejszymi. Przecież to dwie różne historie. A ilość inżynierów — przed wojną i dziś, a ilość osób znających łacinę... Dalej rozrost szkolnictwa, rozwój prasy i innych masowych środków oddziaływania, awans społeczny, migracje. Wszystko to aż nadto uzasadniało rozwarstwienia i sprzeczności postaw i potrzeb — także oczywiście w dziedzinie religijnej. Jakie z tego wyjście? Nie wystarczyłaby prosta zmiana kursu — dostosowanie poziomu i „wystroju" pism do potrzeb większości. Po pierwsze nie wiadomo dokładnie, jaka ta większość jest, po drugie groziłoby to niebezpiecznym spłyceniem i w rezultacie niezaspokojeniem niczyich głębszych — może nie zawsze uświadamianych potrzeb.

Cóż więc pozostaje? Narzucałaby się jakaś metoda „synkretystyczna", świadoma niejednorodność, bazowanie na różnych formacjach i różnych potrzebach. To brzmi mętnie i pewnie minimalistycznie, a w praktyce jest trudne do realizacji, ale *a priori* owego swoistego „synkretyzmu" odrzucić nie można. Prowadzi on

do dalszych refleksji, widzę w nim odbicie postawy mającej głębszą filozoficzną wartość i mogącą być nawet dobrą odtrutką na egzystencjalizm. Postawę tę da się najłatwiej uchwycić zastanawiając się nad niektórymi charakterystycznymi cechami współczesnej sytuacji intelektualnej. Rozszerzanie się świata umysłowego: wpływ poznawania kosmosu, wpływ cybernetyki, psychoanalizy. Coraz większe trudności w obejmowaniu wszystkiego, wytworzeniu harmonijnego obrazu całości. Rzeczywistość jawi się jako wielowymiarowa, wielopłaszczyznowa, zaskakująca coraz to nowymi perspektywami. Stąd największą złość budzą czasem nie ci, którzy głoszą coś oczywiście nonsensownego, prowokującego gwałtowny sprzeciw, lecz ci, którzy nie przyjmują do wiadomości innych prawd poza tymi, które głoszą. (Nawet jeśli głoszą prawdy powszechnie uznane.) Ciasnota uchodzi jeszcze wąskim specjalistom w dziedzinie nauk szczegółowych, ale wykryta u filozofa lub teologa staje się nieomal bluźnierstwem.

Cień niepewności, który towarzyszy wypowiadanym poglądom, uważany jest często za sprawdzian ich prawdziwości, a przynajmniej uczciwości intelektualnej. Nie jest to wcale takie głupie. Nie musi bowiem oznaczać powszechnego probabilizmu. Wystarczy przekonanie, że prawda, do której doszliśmy, jest jakaś nieostateczna choć pewna, odnosi się do pewnego aspektu rzeczy, jest fragmentaryczna i znikoma w porównaniu z niewiedzą, którą rodzi. Natomiast postawa skrajnego egzystencjalizmu — filozofii absurdu — jest w gruncie rzeczy aktem rozpaczy. Zrozumiała zresztą na tle opisanej sytuacji intelektualnej i przede wszystkim moralnej — potwornej erupcji zła i nonsensu, charakterystycznej dla czasów pogardy. Dla kogoś kto chce żyć — w pełnym tego słowa znaczeniu, tzn. chce się także intelektualnie rozwijać i poznawczo opanowywać kosmos oraz wewnętrzny świat człowieka — taka postawa jest nie do przyjęcia, jest samobójstwem. Tu leży wielka słabość egzystencjonalizmu.

Zdrowy rozsądek nakazuje przyjęcie postawy innej — właśnie jakiejś „synkretystycznej". Można by ją także nazwać skrajnym uniwersalizmem; żaden z tych terminów nie pasuje dokładnie. O co chodzi? Najprościej: nie trzeba się zanadto przejmować tym, że rezultaty różnorakich zabiegów poznawczych przedstawiają się nam bardziej jako niejednorodna i mętnawa emulsja niż jako klarowny i elegancki kryształ. Jest to naturalne w okresach burzliwego wzrostu wiedzy. Zrozumiałe są niespójności, luki, sprzeczności. W takiej sytuacji nieroztropnie byłoby być metodologiem-purystą (to znaczy schematystą). Łatwo bowiem wtedy przez stosowanie zbyt sztywnych kryteriów tak zmniejszyć możliwości

uzasadnionego i sprawdzalnego poznania oraz zakres uznawanych naukowo prawd, że pod ciśnieniem życia i potrzeb psychicznych wpadnie się w zupełnie nieodpowiedzialne myślenie uczuciami albo i kompleksami. Raczej należy więc wszystko przyjmować pozytywnie — z dobrodziejstwem inwentarza — przywołując nieco sceptyczny krytycyzm na pomoc w wypadkach zbyt wielkiego zamieszania.

Ale wróćmy do czytelników. Może więc trzeba publikować materiały wyraźnie różniące się stopniem przystępności, językiem, klimatem intelektualnym. Wychowywać i kształcić trzeba przecież wszystkich ludzi i trzeba używać dostosowanych środków, a więc różnych środków. Oczywiście wychowuje się do czegoś, ma się jakąś wizję, jakąś formację wzorcową, do której się dąży. I oczywiście ta formacja musi być dostosowana do narastających, a nie zanikających okoliczności i potrzeb — musi być formacją przyszłości. Formacje zastane są więc tylko punktami wyjścia, niemniej bardzo różnymi punktami wyjścia. (W samym „środowisku redakcyjnym" tyle nieraz zdań, ile osób — i to nie w błahych sprawach.) Metoda ta ma jednak bardzo słabe strony, albo raczej grozi jej duże niebezpieczeństwo — dostosowywanie się do sytuacji, a nie rozwiązywanie ich. W praktyce łatwo może zamienić się w pisanie „pod publiczność" — pod różne rodzaje publiczności — i utrwalanie różnic zamiast osiągania głębszej jedności. Prawdziwe wychowanie wymaga postawy maksymalnie twórczej. W naszych warunkach — jeśli się ma na myśli formację katolicką i ma w praktyce do czynienia z dość poważnie różniącymi się formacjami — oznacza to konieczność bardzo pogłębionego rozpatrywania każdego zagadnienia. Idealnie rzecz biorąc trzebaby uwzględniać korzenie historyczne, najgłębsze fundamenty teoretyczne, szczegółowy obraz w aktualnej rzeczywistości i przewidywane formy w przyszłości. Tylko wtedy będzie można naprawdę rozwiązać problem, przezwyciężać sprzeczności, a nie tylko je łagodzić. Tylko wtedy można naprawdę posuwać sprawę naprzód i naprawdę oddziaływać na ludzi.

Nasza słabość w stosunku do zadań polega na tym, że nie stać nas — intelektualnie lub fizycznie (ze względu na brak sił i czasu) — na taką pracę, która powinna by stanowić zaplecze działalności redakcji. Stale czegoś brakuje: ślizgamy się po powierzchni, zapominamy o przeszłości, brak gruntownego rozeznania społecznego konkretu. Nadrabia się intuicją, talentem — i jakoś pcha, manewrując wśród sprzecznych prądów.

*

Wracam do wspomnień. Pod naciskiem zmieniającej się atmosfery, pod naciskiem czytelników zmieniał się i „Tygodnik Powszechny". Z pisma kulturalno-literackiego stawał się bardziej społeczno-obyczajowym. Do znudzenia wałkowało się w redakcji sprawę niezrozumiałego języka, hermetycznego pisania, pięknoduchostwa itd. Zaczęły się częściej pojawiać artykuły pisane „dla ludzi", a nie „o problemach", reportaże o codziennym życiu zwykłych ludzi — bez upiększeń, bez eufemizmów, bez pruderii. Czasami nawet może zbyt „czarne", trochę już stylizowane.

Ze „Znakiem" było mniej kłopotów. Może i on podlegał ewolucji — więcej było chyba filozofii i materiałów religioznawczych. Ale nie było wokół niego tak gorących dyskusji, gwałtownych sprzeciwów. Wydaje się, że jego czytelnicy tego właśnie chcieli — filozofii i teologii bez owijania w bawełnę. Nie budziła natomiast entuzjazmu tematyka społeczna — przynajmniej w tym wydaniu, w jakim ją w „Znaku" prezentowano. Czasami oczywiście podnosiły się głosy protestujące przeciwko niezrozumiałości tych lub owych artykułów. „Niczego nie zrozumiałem z tego artykułu, a przecież jestem wykształconym człowiekiem" — typowy głos krytyki. Miałem ochotę w takich wypadkach odpowiadać: „a Pan myśli, że ja zrozumiałem?" „Znak" nie jest „powszechny"; ma prawo i obowiązek zamieszczać artykuły, które są ważne i potrzebne tylko dla pewnej grupy osób. Przeczytałem z wielkim zainteresowaniem artykuł Schäffera o przyszłości muzyki, zrozumiałem bardzo niewiele, bo mi brakuje odpowiedniej wiedzy i kultury muzycznej, ale trudno, nie mam o to pretensji.

Czasami przychodziły do redakcji „Znaku" listy budzące nieomal zdumienie. Okazywało się z nich, że są wśród czytelników ludzie mający tylko podstawowe wykształcenie, a którzy chwalą pismo, że takie zrozumiałe i że tak dużo korzystają. Więc jak to właściwie jest? Rozmyślając nad tym doszedłem do przypuszczenia, że wśród naszych czytelników musi być spora grupa ludzi kształcących się, ludzi o typie samouków. Dla nich „Znak" jest dobry, bo daje sporo wiedzy, dość jak na czasopismo usystematyzowane (numery specjalne). Nie mają pretensji o to, że nie rozumieją wszystkiego, bo człowiek, który się uczy, wie, że jeszcze wielu rzeczy nie wie. I wie, że się musi przez trudności przegryzać, nieraz z dużym wysiłkiem.

Może więc czytelnicy „Znaku" dzielą się na samouków i snobów? Ci ostatni istnieją na pewno — „Znak" w bibliotece, to nadaje pewną rangę, a czytać go się nie musi. Jeżeli tak, to „Znak" niech zostanie taki, jaki jest — bo jasne, że się go wydaje dla ludzi,

którzy chcą się kształcić, czy dokształcać, a snobi — niech sobie żyją.

Ale wróćmy do „Tygodnika". Zapanowała i w nim moda na ankiety, kurczyło się miejsce dla prozy, krytyki literackiej, eseju. Czytelnicy bombardowali, że jeszcze tego za dużo, że po co recenzje teatralne, plastyczne czy muzyczne — potrzebne są artykuły religijne pisane przystępnie. Ale podnosiły się również poważne głosy sprzeciwu. Zwracano uwagę, że „Tygodnik" traci rangę i znaczenie wśród tych środowisk, które nadają ton polskiemu życiu kulturalnemu. Że staje się intelektualnie jałowy, przestaje się liczyć w walce o kształt polskiej kultury. Z tym wiązał się inny zarzut dotyczący samej linii pisma w dziedzinie kultury: zaniedbanie związków z polską tradycją kulturalną, kosmopolityzm i snobizm. I wreszcie może najczarniejszy: że w tym „socjologizmie" panoszącym się w „Tygodniku" uwidocznia się fałszywa koncepcja demokratyzacji kultury, polegająca na dostosowywaniu się tylko do uświadamianych potrzeb czytelników, a zaniedbywanie podnoszenia ich poziomu, zaniedbywanie ich prawdziwych i głębokich potrzeb, z których nie zdają sobie może sprawy, ale które są ważniejsze od tych najbardziej widocznych.

Tak więc trwał spór pomiędzy „społecznikami" a „pięknoduchami".

Dla mnie była to okazja do pewnych konfrontacji i refleksji. Czy trzeba porzucić świat humanistów, żeby być pożytecznym dla braci techników? Przesadą byłoby twierdzić, że w pełni do tego „wyższego" świata należę (gdzie mi tam do koneserów literatury i sztuki). ale w paru powiatach krainy filozofów czułem się dość zadomowiony — i doceniałem jej znaczenie i uroki. Co trzeba dać — i jak — tej nowej fali młodej inteligencji, tak surowej i różnej od środowisk „klasycznych" humanistów? Jak zaspokoić jej głód kultury? Problemy te najostrzej zarysowały się w związku z porównaniem dwu postaw, które urosły dla mnie do rangi symbolu: postawy Mouniera i jego ruchu oraz postawy „Economie et Humanisme".

Przyjrzyjmy się najpierw Mounierowi. Widzimy świetnie zapowiadającego się filozofa, który rzuca karierę uniwersytecką aby działać bardziej bezpośrednio, aby tworzyć podstawy i ośrodki odrodzenia współczesnej cywilizacji. Widzimy więc jego wspaniały atak na oderwaną idealistyczną filozofię akademicką, delektujemy się wnikliwą i zjadliwą krytyką dekadenckiej kultury burżujskiej, podziwiamy niezłomną energię zmierzającą do stworzenia ruchu przygotowującego nowe odrodzenie. Widzimy sukcesy intelektualne i organizacyjne: zarysy generalnej wizji świata i nowej cywilizacji,

doskonale się rozwijające pismo (miesięcznik „Esprit"), tworzenie się środowiska (przekraczającego swym zasięgiem granice Francji) ludzi najwyższej klasy intelektualnej, interesujących się światem robotniczym, wyznawców postawy zaangażowanej. Czegóż trzeba więcej?

Spójrzmy teraz na „Economie et Humanisme". Zaczyna się od duszpasterza, któremu powierzono odległą rybacką wioskę. Obserwując życie swoich parafian dochodzi on do wniosku, że trzeba zreorganizować całość życia wsi, żeby skutecznie i trwale podnieść poziom ich życia, poziom moralny. Podejmuje próby, tworzy spółdzielnie, organizuje nauczanie. Coś tak jak ks. Bliziński w Liskowie. Eksperyment udaje się. Zaczyna myśleć o następnych. Powoli tworzy się zespół współpracowników, konfratrów — dominikanów, świeckich, księży, fachowców od różnych zagadnień. Wykrystalizowuje się metoda pracy. Oto jej podstawowe kanony:

1. Zanim się coś zacznie robić, trzeba najpierw najgruntowniej zbadać teren.
2. Badanie musi obejmować całość życia danego terenu, danego środowiska — od postaw religijnych do systemu komunikacyjnego i metod uprawy roli. Tylko wtedy uchwyci się wszystkie czynniki i wzajemne między nimi związki.
3. Planowanie musi obejmować również całość życia. Reformy fragmentaryczne są mało efektywne i nietrwałe.
4. Planować trzeba rozwój, a nie poprawę statycznej struktury. Badanie rozwoju pozwala dostrzec nowe siły i problemy, także moralne, niewidoczne przy statycznym traktowaniu życia społecznego. A właśnie chodzi nie o statyczną strukturę, nie o podział niezmiennego zasobu dóbr, ale o szybki, możliwie korzystny dla wszystkich, wszechstronny rozwój.

Praca daje rezultaty. Doskonalą się metody analizy i planowania, rozwija się szybko m. in. socjologia religii. Zespół podejmuje się coraz poważniejszych prac, głównie badawczo-planujących. Rozwija się wydawnictwo, obejmujące zarówno pozycje z dziedziny duchowości chrześcijańskiej, socjologii religii jak i monografie gospodarcze, metody planowania itd.

Zaczyna się opracowywanie generalnych planów rozwoju prowincji, później całych państw — na zamówienie rządów. Tworzy się specjalny instytut zajmujący się kształceniem specjalistów dla krajów niedorozwiniętych.

Rzuca się w oczy różnica punktów wyjścia i metod tych dwu ruchów. Mounier zaczyna od filozofii i stara się przezwyciężyć izolację. O. Lebret (twórca „Economie et Humanisme") przygląda się najpierw konkretowi społecznemu. Mounier i jego towarzysze

uważają klasę robotniczą za najzdrowszą część narodu i z nią przede wszystkim wiążą nadzieje na odrodzenie cywilizacji współczesnej. Ale robotnicy nie czytają „Esprit" i pewnie nie bardzo wiedzą co to takiego. Ruch personalistyczny do nich nie dociera — obraca się w zaklętym kręgu intelektualistów. W pewnym okresie Mounier decyduje się na tworzenie szerszego ruchu o charakterze bardziej politycznym, ściślej biorąc raczej przygotowawczo-politycznym. Powstają zespoły działania — *les voltigeurs*. Na czele tych woltyżerów personalizmu staje znakomity krytyk teatralny „Esprit" — P. A. Touchard. Rezultaty praktyczne znikome. Może to wynik zbliżającej się wojny, może innych przyczyn — ale budzi się podejrzenie, że po prostu nie potrafiono przezwyciężyć intelektualistycznej mentalności, praktycznej izolacji świata intelektualistów. Mounier zarzucał cywilizacji mieszczańskiej i indywidualistycznej to, że w niej kultura, duch — są „nie wcielone". Ale w praktyce nie potrafił swego personalizmu wcielić w życie — nie w swoje osobiste, bo to robił chyba znakomicie — ale w życie szerszych grup społecznych.

Mounier widział doskonale problem kolonializmu, proroczo przewidywał rozwój wypadków. Ale uwaga jego skupiona była na klasycznie pojmowanej kwestii społecznej — przede wszystkim na podziale dochodu społecznego. Dzisiaj to już na pewno nie najważniejszy problem zachodnich społeczeństw.

Mounier rozumiał słabości kultury mieszczańskiej, widział wydziedziczenie kulturalne mas robotniczych. Nie rozpatrywał jednak zagadnień kultury w kategoriach kultury masowej. A „właśnie kultura masowa stawia pod znakiem zapytania czcigodne pojęcie wiecznie uciśnionego i wydziedziczonego, ale niewinnego ludu" (Leslie A. Fiedler). Zasady Mounierowskiego personalizmu są ważne nadal, ale poprzesuwały się już akcenty, doszły nowe zagadnienia, dostrzeżono nowe aspekty. Dlatego Mounier jest już klasykiem — klasykiem epoki, która właśnie minęła przed kilkoma laty. Szlachetny apostoł klerków, akademickich filozofów i ideologów. Nam najbardziej potrzeba innego już stylu działania.

*

Doktryna, która ma ułatwić zrozumienie rzeczywistości i wytyczenie kierunku działania, staje się czasami przeszkodą w rozeznaniu się w sytuacji. Dzieje się to wtedy, gdy zostaje zakwestionowana przez fakty, lub też gdy narosłe nowe fakty nie mieszczą się w niej — rzeczywiście lub pozornie. Wzrastające tempo zmian jest oczywiście czynnikiem, który wszelkie syntezy i ich zwolenni-

ków wystawia na ciężkie próby — wymaga ich bezustannego twórczego rozwoju, bezustannego rewidowania systemów.

Moda na socjologię nie jest przypadkiem. Dostrzeżono w niej po prostu cenne narzędzie badawcze — narzędzie, przy pomocy którego możemy docierać do podszewki życia społecznego. W istocie rzeczy metody socjologiczne są rozszerzeniem i pogłębieniem naszego realizmu. Można krytykować prawidłowość użycia tego narzędzia, można krytykować przesadne nadzieje, które niektórzy z nim wiążą, ale wartości samego narzędzia nie sposób zakwestionować — ono wchodzi na stałe do naszego dorobku.

Z grubsza biorąc, istnieją chyba dwie charakterystyczne postawy przy uprawianiu socjologii. Miałbym ochotę nazwać je „mechaniczną" i „humanistyczną". Przy pierwszej interesuje nas tylko statystyczna segregacja zjawisk, częstość występowania takich czy innych poglądów i postaw, związki między nimi. Interesuje nas technika wpływu na odpowiednie grupy — nie sami ludzie. Przy drugiej najważniejsze jest dotarcie do prawdziwych i głębokich problemów i potrzeb ludzkich. Ważna jest nie tylko mechaniczna większość, ale i sprawy mniejszości, może nawet bardzo niewielkiej.

W obecnej sytuacji nie można pozostawić nowej formującej się inteligencji własnemu losowi licząc na to, że się podciągnie do poziomu starej. Po pierwsze: nie podciągnie się — w szerszej skali — bo odmienność i dystans są za duże, a po drugie — musi być inna niż stara. Chcąc jej pomóc w rozwoju trzeba zacząć od wykrywania jej własnych problemów humanistycznych, trzeba budować kulturę mocno związaną z podłożem. Bez socjologii będzie to trudno zrobić.

Nigdy za dużo ankiet, tylko w ich stosowaniu musi być precyzja i metoda. Ile one ujawniają nieznanych wartości, jaką energię uruchamiają, jak prowokują ludzi do myślenia!

*

Redakcyjne spory pomiędzy „społecznikami" a „pięknoduchami" stwarzały wrażenie, że sztuka nowoczesna jest po stronie pięknoduchów. Przecież chcąc być bliżej niezbyt wyrobionego nowego czytelnika nie można mu aplikować abstrakcyjnej i hermetycznej sztuki, lecz tradycyjną, zrozumiałą. Jednym słowem trzeba dla niego sztukę (i w ogóle wiedzę) popularyzować, upraszczać. A jednak nowa sztuka jest łatwiej przyjmowana przez „nową falę"

inteligencji niż przez czytelników dawnego typu — nawet dużo bardziej wyrobionych artystycznie.

Przeczytałem wypowiedzi w „Więzi" (nr 7—8/1960) na temat sztuki i kultury masowej. Dwa fragmenty:

„Nie doceniamy często chłonności naszego rynku, żywości zainteresowań nowej, młodej inteligencji, jej pasji poznawczej. Odbywa się też naturalny proces przechwytywania, asymilacji przez młodsze pokolenie tych sugestii artystycznych, które jeszcze dla pokolenia poprzedniego były nie do przyjęcia. Popularność poezji Gałczyńskiego, względna oczywiście, niemniej znacznie większa niż w dwudziestoleciu poczytność, jaką cieszą się utwory młodych poetów czerpiących inspiracje z dorobku awangardy, Kafka czy Camus czytany przez młodych inżynierów — przytaczam fakty, z którymi przypadkiem sam się ostatnio zetknąłem — to tylko kilka pierwszych z brzegu przykładów, że granica tego, co uważamy za literaturę trudną wciąż się przesuwa i zawsze zachodzi obawa, że ci, którzy chcą czytelnika uważać za „świętego prostaczka" i ustrzec go przed szaleństwem eksperymentatorów, tak jak się strzeże dzieci przed zbyt wczesnym uświadomieniem, sami zostają w tyle ze swoją Konopnicką" (R. Matuszewski).

„Śmiem twierdzić także, że jakkolwiek artysta byłby osądzony przez społeczeństwo w zakresie percepcji jego dzieła, będzie on zawsze tym, który jest najgłębiej zaangażowany w zawiłych procesach swojej epoki, nawet, a zwłaszcza wtedy, jeśli o niej nie mówi wprost i bezpośrednio, lecz przez sobie właściwą mowę: przez skrót, metaforę, symbol, aluzję" (J. Zawieyski).

Niepotrzebne mi są głębokie analizy, żeby odczuwać groteskowość, dziwaczność, paradoksalność i grozę współczesnego świata. (Nie użyłem tylko słowa „absurdalność", bo to byłoby już jakimś zanegowaniem zrozumiałości świata. A tymczasem narastające absurdy — choćby zbrojenia atomowe przekraczające możliwość zużytkowania nagromadzonej broni i jej skutecznego stosowania — są całkowicie zrozumiałe, nawet banalne w dobrze znanych schematach motywacyjnych.) Tylko ludzie ciaśni, o spetryfikowanym intelekcie i wyobraźni nie odczuwają potężnego ciśnienia sytuacji: grozy i niepewności. Można nawet pominąć sprawę środków masowej zagłady. Samo tempo zmian społecznych, wywołane coraz szybciej rozwijającą się nauką i techniką, musi budzić poczucie niepewności, niemożności przewidywania jutra. Usiłujemy jakoś chwytać kontury nowej cywilizacji, ale to wciąż mgła. Usiłujemy coś mierzyć, ważyć, zapisywać i rysować, ale zanim zanotujemy jeden wymiar, to już się inne zmieniły, i tak w kółko. Czy można się dziwić, że artysta, zwykle człowiek nadwrażliwy, odbija świat

w swojej sztuce tak, jak go czuje? Śmieszy mnie czasem nazwa: sztuka abstrakcyjna. W pewnym znaczeniu to nazwa uzasadniona, ale ta sztuka dla mnie wcale nie jest oderwana, przeciwnie, jest bardzo konkretna — zrośnięta z rzeczywistością odczuwaną głębiej, choć bardzo niejasno. Czy twórcy zdają sobie z tego sprawę, czy nie, sztuka jest jakimś narzędziem poznania współczesności. I to narzędziem cennym. Metafora poety potrafi czasem lepiej uchwycić to, co się wymyka ankietom socjologa. Że to jest poznanie subiektywne, niepewne, niesprawdzalne? Na pewno, ale ładnie byśmy wyglądali, gdybyśmy się kierowali jedynie opiniami zaopatrzonymi w stempelki kierowników katedr!

Pełny realizm musi obejmować także poznanie artystyczne, zdając sobie sprawę z jego możliwości i granic. Jest zupełnie zrozumiałe, że ludzie młodzi, nawet mało wyrobieni, łatwiej przyjmują sztukę nowoczesną. Ukształtowani przez współczesność, są bliżej spokrewnieni z jej odbiciem w sztuce.

Nie ma istotnej sprzeczności pomiędzy „socjologizmem" a „pięknoduchostwem". I w jednym, i w drugim zmierza się do uchwycenia stającej się rzeczywistości, to jakby dwa ramiona poznania.

*

Rozwój socjologii religii jest koniecznością. W Polsce widać to jak na dłoni. Ile się to najpierw słyszało przestróg, wydziwiań, kiwania głowami nad francuskimi wymysłami. Minęło parę lat, a iluż to księży zaczyna już sobie uważać prawie za punkt honoru robienie jakichś statystyk i zbieranie ankiet. Pożytek z tej amatorszczyzny może chwilowo niewielki, z biegiem czasu ustąpi ona miejsca badaniom fachowym. Ale kto się może wyrzec takiego narzędzia poznawczego? Chyba tylko ci, którzy uważają, że jest świetnie i nie ma sobie czym zaprzątać głowy. Ale takich coraz mniej.

Jeżeli sobie raz zadać pytanie: czym jest duszpasterstwo — czy realizacją programu nauczania wiary i moralności, czy prowadzeniem ludzi do Boga? — to już nie ma wyjścia. Jasne, że jest tym drugim, a jeśli tak, to trzeba wiedzieć k o g o się do Boga prowadzi. Zapewne, nic nie zastąpi kontaktu osobistego. Ale jakiż to może być kontakt kilku księży z kilkudziesięcioma nieraz tysiącami parafian? Nie dziwmy się, że w takich warunkach duszpasterz zamienia się czasem w robota do udzielania Sakramentów. Badania socjologiczne coś jednak o wiernych powiedzą, w pewnej mierze ustrzegą przed poważnym rozmijaniem się z ich poziomem wiedzy i sposobem myślenia.

Zawsze grozi oczywiście wypaczenie: zamiana kapłana w socjotechnika. Ale jeśli ktoś uświadamia sobie, że duszpasterstwo jest prowadzeniem ludzi do Boga, a nie tylko nauczaniem światopoglądu, to łatwo przebije socjologiczną warstwę swego duszpasterstwa i nie zapomni o istocie funkcji pośrednika.

*

Numerem „Tygodnika", który się najgorzej rozszedł, był numer z wielkim tytułem na pierwszej stronie: „Metafizyka". Jednocześnie zaś wszystkie numery „Znaku" zawierające materiały z „Tygodni Filozoficznych" cieszą się wielkim powodzeniem. Jest bardzo prawdopodobne, że zainteresowanie filozofią jest powszechne, tylko forma jej podania odstręcza większość ludzi. Fachowa terminologia (niezrozumiała, często myląca niewtajemniczonych) i ustalone schematy rozumowania działają tak, jak sentymentalizm i sztuczność w książkach tzw. „pobożnych".

Wady tej ostatniej literatury znakomicie przezwyciężył np. Merton. Powodzenie jego książki (*Nikt nie jest samotną wyspą*) aż dziwi. Obserwacje z księgarni pokazują, że książki kupują bardzo różni ludzie, dużo młodzieży. Spotyka się z Mertonem takich, którzy na pewno żadnej innej książki o ascezie i życiu wewnętrznym do ręki by nie wzięli. Ale jest u Mertona ogromna rzetelność, autentyczność, żadnych upiększeń, żadnych łatwych wzruszeń — sama ogołocona prawda o człowieku i Bogu, która działa bez pomocy, byle ją tylko odkryć i pokazać w czystej postaci, językiem prostym i codziennym. Bez łatwej dydaktyki, bez „moraliny", bez niecierpliwego budowania czytelnika. Inaczej mówiąc, bez narzucania czytelnikowi swoich poglądów — pokazanie mu prawdy i uszanowanie jego wolnej woli.

Stale poszukujemy ludzi, którzy by potrafili filozofię zbliżyć wszystkim zainteresowanym niefachowcom. Wcale to nie łatwe. Ostatnia książka Stefana Swieżawskiego (*Rozum i tajemnica*) jest chyba bardzo dobrą formą takiej popularyzacji. Jednak wydaje mi się niewystarczającą. Najpierw dlatego, że przede wszystkim polemizuje z subiektywizmem, idealizmem oraz angelizmem i manicheizmem. To są ważne poglądy i postawy, ale jednak nie najbardziej aktualne. Książka w pełni aktualna musiałaby być zorientowana na egzystencjalizm, agnostycyzm, sceptycyzm. Ale nie to jest jeszcze najważniejsze. Książka podaje rozważania filozoficzne używając formy dobrego literacko eseju zamiast stylu podręcznikowego oraz unikając zbyt fachowej terminologii względnie ją objaśniając. To jest bardzo cenne, to w najlepszym tego słowa

znaczeniu popularyzacja, tzn. uprzystępnienie filozofii fachowej. Ale to jeszcze nie wystarcza. Dziś potrzebujemy przede wszystkim „filozofii żywej", „filozofii losu ludzkiego". Potrzebujemy bardziej rozważań o postępowaniu człowieka niż precyzyjnie skonstruowanego systemu etycznego. Potrzebna jest zmiana punktu wyjścia: zaczynanie nie od systemu, nie od dziejów myśli ludzkiej, ale od przeżyć szarego człowieka, jego myśli, poglądów, opinii. Musimy umieć mówić o filozofii podobnie jak Sokrates: językiem z tramwaju i z popularnej prasy, nie prezentując swego systemu, lecz współmyśląc z rozmówcą lub czytelnikiem. Jak do tego dojść? Można by stwierdzić, że potrzeba tu specjalnego talentu. Sądzę, że potrzebne są pewne studia i wypracowanie metody, która ułatwi rozwój takich talentów.

Wzrost stopnia naukowości filozofii utrudnia z konieczności jej rozpowszechnienie. Trzeba tu bowiem tępić wszelki subiektywizm, trzeba maksymalnie precyzować język, nieraz nawet wypada nadać rozumowaniu postać matematyczną. Rozbieżność pomiędzy językiem fachowym a językiem potocznym powiększa się. Filozof nie interesuje się z zasady sposobem przeżywania twierdzeń filozofii, nie interesuje się poglądami filozoficznymi szarego człowieka. Filozofia fachowa musi być „abstrakcyjna". Tymczasem w ludziach egzystuje jakaś filozofia „wcielona". Rzadko kiedy są to uporządkowane systemy, najczęściej konglomeraty jakichś poglądów, niejasnych, zawierających luki i sprzeczności, nie uważanych wcale za poglądy filozoficzne. Słowa języka potocznego mają sens filozoficzny — ale różny u różnych ludzi, różny u tych samych ludzi w różnych kontekstach. Każdy posiada jakiś zespół przekonań filozoficznych, choćby najbardziej prymitywnych i niejasnych.

Chcąc podnieść kulturę filozoficzną — szerzej: kulturę umysłową — trzeba ludziom uświadomić, że są f i l o z o f a m i i pokazać, j a k i m i są filozofami.

Potrzebny jest tu pewien przewrót: nie wystarczy popularyzować filozofię „czystą", filozofię-naukę, trzeba ujawnić i wziąć na warsztat filozofię „wcieloną", filozofię-mądrość.

Metodyczna praca nad nią musi prowadzić do powstania nowej dyscypliny naukowej, lub paru nowych dyscyplin: socjologii i psychologii filozofii. Wszystko tu jest jeszcze do zrobienia. Zapewne będzie można korzystać z doświadczeń różnych gałęzi socjologii, zwłaszcza socjologii religii. Niemniej metody badań na pewno będą miały swoje specyficzne odrębności i będą wymagały ogromnej inwencji od badaczy: być może będą bliższe psychologicznym testom niż prostym ankietom.

Chyba dopiero tak radykalna zmiana postawy pozwoli znaleźć wspólny język z różnymi kręgami ludzi, pozwoli zainteresować ich osobiście problematyką filozoficzną i w rezultacie stworzyć warunki dla skutecznego i względnie szybkiego podnoszenia kultury filozoficznej.

Nie zdziwiłbym się, gdyby to nie były jedyne korzyści z badania tej „filozofii masowej". Filozofia rozwijała się pod wpływem różnych bodźców zewnętrznych. Dobrze znany jest wpływ teologii czy nauk przyrodniczych. Nie chodzi tu o mechaniczne przyjmowanie tez teologii czy fizyki, ale o problemy zrodzone na gruncie innych dyscyplin, które zmuszają do rozpracowania pewnych zagadnień na terenie filozofii. (Klasyczny przykład: spór o boskość i człowieczeństwo w Chrystusie pobudził Boecjusza do wypracowania filozoficznej definicji osoby.) Kto wie czy badania socjologii filozofii nie postawią przed filozofią nowych problemów, nie spowodują szczególnego rozwoju niektórych jej dziedzin. W każdym razie jest bardzo prawdopodobne, że zmienią nieco proporcje naszych filozoficznych zainteresowań.

Jeszcze jedna ważna sprawa wiąże się z badaniami nad filozofią „wcieloną" — problem tzw. „doświadczenia filozoficznego". Myśl filozoficzna rozwija się powoli. Czasem mija parę wieków, zanim podjęte zostanie postawione uprzednio zagadnienie, jeszcze dłużej trzeba czekać na rozwinięcie konsekwencji zmiany definicji bytu czy zmiany poglądu na rodzaj różnicy pomiędzy istotą a istnieniem. Idee filozoficzne krążą jak soki w drzewie kultury. Z uniwersytetów przenikają do sztuki, przesączają się w obyczaje, żyją w przysłowiach i gadkach, niewidocznie nieraz formują zainteresowania i postawy. Śledzenie dróg tych idei, ich wpływu na rozrost, usychanie i zmianę kształtów gałązek drzewa kultury jest zajęciem pasjonującym i bardzo kształcącym. (Zawsze mi się wydawało, że średniowieczny spór o uniwersalia miał wielkie znaczenie dla kwestii robotniczej w XIX wieku; bez kilkuwiekowego działania nominalizmu kapitalizm byłby zapewne czymś innym. Udokumentowanie tej tezy byłoby żmudne, ale ciekawe.) Badanie dalekich konsekwencji formuł i definicji leżących u podstaw filozofii może być pewną metodą ich sprawdzenia — przez sprowadzenie do niedorzeczności. (Uprawianie więc filozofii bez jej historii jest nonsensem — wyrzekamy się wtedy cennego doświadczenia, które może nas przestrzec przed fałszywymi drogami i oszczędzić paru wieków pracy.)

To *reductio ad absurdum* odbywa się na drodze logicznego rozwoju systemu. Czy nie mogłoby odbywać się również przez badanie społecznych konsekwencji danych poglądów? Chyba za wcześnie

na to odpowiedzieć. W każdym razie jednak, jeśli chcemy głębiej rozumieć dzieje kultury i procesy w niej zachodzące, nie możemy pominąć życia idei nie tylko na uniwersytetach i dworach mecenasów nauk, ale także wśród „gminu". Jest tu jakaś analogia z historią Kościoła: dziś dzieje życia religijnego społeczeństw chrześcijańskich wydają nam się ważniejsze i ciekawsze od historii papieży, soborów i herezji.

Jakie więc wnioski praktyczne? Czy ogłaszamy nową serię ankiet dotyczących poglądów studentów i cyklistów na istotę bytu? Może nie tak zaraz, ale trzeba będzie nad tym pomyśleć. W każdym razie chciałbym do tego zachęcić osoby powołane, tzn. lubelski *plebs philosophantium*, moich dawnych i nowych kolegów z KUL-u. Róbcie wyprawy poza granice swojej krainy, wejdźcie między lud techniczny, handlowy czy medyczny i szukajcie tam swoich bogactw. Może to będą ziemie jałowe — ale może też natrafi się na porcje mądrości, o której nie śniło się filozofom.

Stefan Wilkanowicz

ANDRZEJ GRZEGORCZYK

METAFIZYKA RZECZY ŻYWYCH

1. ORGANIZMY SŁABIEJ I MOCNIEJ POWIĄZANE

W mnogości rzeczy nas otaczających wyróżniamy jedne, które stanowią słabiej, i inne, które stanowią silniej powiązane całości. Najmocniej i najbardziej wewnętrznie powiązane — to takie całości, jak atom, związek chemiczny, komórka żywa, żywy organizm roślinny lub zwierzęcy. Słabiej powiązanymi całościami wydają się takie, jak galaktyka, gwiazda, planeta, kontynent, góra pełna kamieni, ziemi i drzew, las, gatunek zwierząt, ludzkość. W dziedzinie tworów społecznych i urządzeń cywilizacyjnych przejście między mocniej i słabiej powiązanymi całościami jest jeszcze mniej ostre, aniżeli w dziedzinie wytworów natury. Najmocniej uorganizowana całość społeczna to rodzina lub grupa przyjaciół powiązana uczuciowo i dążąca do wspólnego celu, nieco słabiej — to załogi fabryk, biura, organizacje. Na początku analizy intuicje nasze mogą nie być w pełni trafne. Przy lepszym wyprecyzowaniu pojęć mogą okazać się chybione. Do słabiej od organizmów żywych powiązanych całości byłbym skłonny zaliczyć maszyny, urządzenia mechaniczne lub elektryczne, miasta z siecią wodociągowo-kanalizacyjną, z siecią ulic, tramwajów, telefonów, ze zorganizowanym przywozem żywności i wywozem śmieci, samoloty, koleje, okręty.

Trudno oczywiście od razu szczegółowo i precyzyjnie opisać, na czym polega mocniejsze, a na czym słabsze powiązanie w jedną całość. Na czym wewnętrzne, a na czym bardziej zewnętrzne uporządkowanie materii. Po intuicyjnym poklasyfikowaniu rzeczy powinniśmy się pokusić o wypracowanie ścisłego pojęcia stopnia zorganizowania materii. Pojęcie takie, być może nie najlepsze, jest nawet wypracowane w naukach ścisłych. Opracowała je i stosuje z powodzeniem cybernetyka. Wiele wymienionych do tej pory i sformułowanych w dalszym ciągu porównań stopnia zorganizo-

wania układu daje się utrzymać przy wprowadzeniu ścisłych pojęć dostarczonych przez cybernetykę. Popróbujemy jednak bardziej potocznych intuicji. W organizmach o mocniejszym powiązaniu trudniej nam wymienić sztucznie jedną część na inną. Wszystkie części są bardziej zrośnięte w jedną całość. Same w oderwaniu od całości trwale istnieć nie mogą, przestają być tym, czym były będąc składnikami całości. Nie dają się przechowywać na osobności, włączać i wyłączać na życzenie. Trudno w atomie wymienić jądro na inne, nie niszcząc całej struktury atomu. Trudno przechowywać wyłączone jądra. Trudno wyłączyć poszczególne komórki z organizmu, osobno je przechowywać i włączać na nowo, tak jak można wymieniać lampy w radioodbiorniku. Chcąc wyłączyć komórkę z tkanki i zastąpić ją inną — musimy wprowadzić poważne zmiany w życiu i strukturze komórek sąsiednich. W stadzie jeleni jednego rogacza może zastąpić drugi, w kochającej się rodzinie natomiast każdy jej członek jest indywidualnie cenny i tak wrośnięty uczuciowo w całość, że nie może być wymieniony na innego bez zmiany struktury całej rodziny. W biurze natomiast jednego urzędnika można łatwiej zastąpić drugim, a w niejednym państwie również bez większych trudności jeden dyktator wchodzi na miejsce poprzedniego.

Im związek płytszy, bardziej zewnętrzny, tym łatwiej wyłączyć element składowy i zastąpić go innym.

2. ORGANIZMY NATURALNE I SZTUCZNE

Obok podziału na bardziej wewnętrzne i bardziej zewnętrzne struktury, można przeprowadzić, jak to poniekąd już zaznaczyliśmy, drugi podział na struktury naturalne i uczynione przez człowieka, będące dziełem cywilizacji, czyli przyrządy, maszyny, budowle, urządzenia i organizacje.

Wykorzystując poznane prawa przyrody i zasoby swej planety ludzie budują rozliczne przyrządy i maszyny, z których jedne rozszerzają zakres ludzkiego działania, inne znowu zastępują człowieka w wykonywaniu różnych czynności. Od dawna przy tym budowano maszyny, które zastępowały człowieka i przedłużały jego ramię w zakresie czynności fizycznych. Od niedawna natomiast powstają maszyny, które zastępują człowieka lub rozszerzają jego aktywność w dziedzinie czynności psychicznych, jak liczenie i wnioskowanie. Dochodzimy też do konstrukcji takich maszyn, których zachowanie nie jest w pełni przewidziane przez konstruktora i które obserwu-

jemy i badamy z pewną ciekawością, podobnie jak istoty żywe. Różnica między organizmami sztucznymi i naturalnymi powoli się zaciera. Jest jednak nadal dość znaczna i warto zdać z niej sobie sprawę.

Zwróćmy przede wszystkim uwagę na pewną jednostronność naszych umiejętności technicznych. Umiejętności nasze są znaczne w dziedzinie konstrukcji makroskopowych. Przetwarzanie jednych form energii w inne, w dużych dawkach, w potężnych urządzeniach. Nawet urządzenia sięgające wnętrza atomu są duże, operują dużymi proporcjami energii i dają przeważnie wynik masowy. Nie panujemy nad losami pojedynczego atomu, czy elektronu. W przeciwieństwie do tych urządzeń techniki urządzenia biologiczne, czyli tzw. organizmy żywe, posiadają, jak można przypuszczać, zdolność sięgania do losów pojedynczych drobin, atomów i elektronów. Każdy korpuskuł w organizmie żywym zostaje znacznie bardziej indywidualnie wprzągnięty w służbę całego organizmu.

Urządzenia techniczne, nawet sięgające wnętrza atomu, w porównaniu z organizmami żywymi są brutalne, zewnętrzne. Operują przemocą. Zwykle nagromadzają dużą ilość energii i przy jej pomocy niszczą pewną strukturę materii otrzymując stąd efekty wewnątrz-atomowe. Organizmy żywe działają subtelniej, bez hałasu, wewnętrznie przekształcając strukturę materii. Organizacja materii dokonana przez życie jest subtelna i dogłębna, wykorzystuje wszechstronnie wszystkie możliwości materii. Organizacja materii dana przez technikę jest gruba, niezdarna, ciężka i jednostronna. Wykorzystuje tylko nieliczne możliwości materii. Tylko te, które znamy naukowo i nad którymi panujemy technicznie. W pewnym sensie nasze komórki lepiej umieją wykorzystywać możliwości materii, aniżeli my, rozumni i wykształceni. Nasze ciało, nasze instynkty i uczucia lepiej znają materię i subtelniej ją organizują, aniżeli nasz rozum. Warto o tym pamiętać i czasem nie usiłować być mądrzejszym od swego ciała.

Chemik, który pierwszy dokonał syntezy tłuszczu, gdy go chwalono powiedział: wół robi to lepiej ode mnie.

Rozważmy przykład maszyn „myślących". Uległy one ostatnio wielkiemu rozwojowi. Nie tak dawno najdoskonalszym przyrządem myślącym był arytmometr mechaniczny, złożony z pewnej ilości zębatych kółek. Arytmometr taki wydaje się nam dziś urządzeniem bardzo grubym i niesubtelnym w porównaniu z arytmometrami elektronowymi. Można jednak przypuszczać, że tak jak arytmometr mechaniczny jest gruby w porównaniu z elektronowym, tak samo cały tzw. mózg elektronowy jest gruby i niesubtelny w porównaniu

z mózgiem zwierzęcia. Zrobienie mechanicznej mrówki, wielkości prawdziwej mrówki, która by imitowała mrówkę tylko w poruszaniu się, chwytaniu i noszeniu małych przedmiotów wydaje się dzisiaj technicznie nie do zrealizowania. Nie umiemy tak subtelnie organizować materii w sposób sztuczny.

3. MOŻLIWOŚCI ROZWOJU TECHNIKI I POJĘCIE TECHNICZNEJ REALIZOWALNOŚCI

Trudno oczywiście przewidzieć, do czego technika dojdzie za lat kilkadziesiąt czy kilkaset. Nie znamy naszych racjonalnych możliwości. W ogóle samo pojęcie technicznej możliwości nie jest jasne. Najprostszą i jedynie ścisłą odmianą tego pojęcia jest techniczna aktualna realizowalność. Zgodnie z sensem tego pojęcia technicznie realizowalne jest to wszystko, co przy obecnym stanie produkcji przemysłowej można zaplanować jako wykonalne w istniejących zakładach przemysłowych przy pomocy istniejących urządzeń.

Pojęcie to nasuwa oczywiście te wszystkie zastrzeżenia, które rodzą się przy każdym pojęciu typu dyspozycyjnego. Wydaje się, że niektórzy autorzy operują też czasem szerszym pojęciem technicznej potencjalnej realizowalności. W tym szerszym pojęciu realizowalny jest np. lot człowieka na księżyc, chociaż, być może, nie jest on realizowalny w węższym sensie, gdyż znane zakłady produkcyjne nie mogą obecnie jeszcze zagwarantować nam wyprodukowania maszyny, przy której pomocy będzie można na pewno wylądować wygodnie na księżycu i wrócić. Rozpiętość różnych pojęć realizowalności technicznej czy (co na jedno wychodzi) przekonań o technicznych możliwościach jest dość znaczna i pełna myślowych niejasności.

Spróbujmy jednak sięgnąć do najdalszych fantazji. Jest to dobre doświadczenie myślowe. Sam nie odczuwam np. specjalnych oporów przeciwko przypuszczeniu, że kiedyś, być może, technika oparta o racjonalne badania przyrody dojdzie do tego, że będziemy umieli skonstruować prawdziwą mrówkę w sposób czysto syntetyczny, czy nawet prawdziwego człowieka. Raczej w to wątpię i przypuszczenie takie zaliczam do nieszkodliwej fantastyki, ale kto wie... Jest to mój czysto indywidualny pogląd. Wydaje mi się w każdym razie, że przypuszczenie takie, po głębszym zastanowieniu, nie powinno szokować. Zwróćmy mianowicie uwagę na następujące okoliczności. Synteza racjonalna tak wysoko uorganizowanego organiz-

mu żywego wymagałaby niesłychanie głębokiej wiedzy naukowej o strukturze materii i wszystkich jej subtelnościach wykorzystywanych przez organizmy żywe. Wiedza ta wydaje mi się tak olbrzymia, że przy jej posiadaniu umiejętność rozmnażania się w jakiś inny pozanaturalny sposób nie byłaby już niczym dziwnym.

Czemuż bowiem z góry wykluczać, że człowiek na pewnym, niesłychanie wysokim poziomie rozwoju może umieć reprodukować siebie i inne zwierzęta na kilka sposobów. Nie zapominajmy, że gdyby nawet konstrukcja prawdziwego człowieka była możliwa, to przecież konstruującym byłby właśnie człowiek. On byłby dawcą życia. Sam sposób konstruowania musiałby się przy tym bardzo różnić od sposobów, w jakie buduje się obecne maszyny. Musiałby właśnie tak subtelnie wykorzystywać wszystkie właściwości materii, jak to robią organizmy żywe w swym naturalnym rozwijaniu się i rozmnażaniu. Nie podejrzewam rozumu ludzkiego o takie możliwości. Przypuszczam, że nie dorówna on tzw. instynktowi. Gdyby jednak dorównał, nowe życie byłoby przecież jego dziełem, a nie dziełem materii nie uorganizowanej. Prawdziwe pozostałoby nadal powszechne spostrzeżenie, że wyższe uorganizowanie materii jest zwykle wytworem organizmu wyżej uorganizowanego. Organizmy niżej uorganizowane raczej działają destrukcyjnie na organizmy wyższe. Coś wyższego, co je przekracza, jeśli wogóle może z nich powstać, to tylko jako bardzo specjalny, mało prawdopodobny zbieg okoliczności.

4. ORGANIZACJA I TWÓRCZOŚĆ RÓŻNYCH FORM ŻYCIA

Tu dochodzimy do uświadomienia sobie istoty różnych form życia. Aby jednak mieć pełny obraz natury, dobrze byłoby może mówić o życiu w sensie szerszym, przy którym każda wewnętrznie powiązana całość ma swoje życie, w którego skład wchodzą te wszystkie jej funkcje, które powodują utrzymanie się charakterystycznej dla danej całości wewnętrznej organizacji materii i charakterystycznej formy twórczości. Zarówno utrzymywanie wewnętrznej organizacji, jak i rozszerzanie pewnej organizacji na zewnątrz, obie te dziedziny aktywności każdego organizmu są przeciwdziałaniem naturalnej skłonności materii do „psucia tego, co zorganizowane, i do niszczenia tego, co posiada jakiś sens" — jak się wyraża N. Wiener. Materia jest jakby z natury bezwładna, oporna wytwarzaniu wyższych i subtelniejszych całości, skłonna do rozpadu i dezorganizacji, przeciwna bogaceniu i komplikowaniu funkcji, jakby dążąca do unicestwienia wszelkich form w spo-

koju zupełnej pustki. Tę jej skłonność zdaniem wielu uczonych (Wienera m. in.) ujmuje ściśle, choć może nie w całej rozciągłości, drugie prawo termodynamiki, mówiące o stałej tendencji entropii do wzrostu. To wszystko, co tej tendencji w mniejszym lub większym stopniu się sprzeciwia, jest jakby twórcze i zasługuje na miano pewnej formy życia.

Każda uorganizowana całość posiada pewne jak gdyby własne życie, w którego ramach ma pewne możliwości twórcze i pełni pewne funkcje we wszechświecie. Elektrony wchodzą w skład atomu, lub wędrują tworząc prądy elektryczne. Atomy zachowują trwałość struktury, wchłaniają lub wypromieniowują pewne porcje energii. Wzajemnie się łącząc tworzą molekuły. Molekuły zachowują jeszcze większą trwałość struktury, oddziaływują wzajemnie na siebie, dokonują reakcji chemicznych, przechodząc z jednych związków chemicznych w inne. Związki gromadzą lub wydalają energię cieplną, przechodzą z jednego stanu skupienia w inny. Splatają się w pewne mechaniczne całości. Służą organizmom żywym lub tworzą wielkie skupiska: warstwy atmosfery, pokłady rud itd. Organizmy żywe roślinne wchłaniają molekuły związków nieorganicznych, sortują je, gromadzą i przemieszczają. Dokonują na nich reakcji chemicznych wykorzystując między innymi energię świetlną słońca. W reakcjach tych konstruują nowe, bardziej skomplikowane związki organiczne. Związki te wykorzystują częściowo do odnowy, naprawy i rozwoju własnych tkanek. Częściowo zaś gromadzą w formie nasienia, z którego powstają nowe organizmy, lub które stają się organicznym pokarmem dla zwierząt.

Życie zwierząt czerpie energię głównie ze związków chemicznych wyprodukowanych uprzednio przez rośliny lub inne zwierzęta. Energię tę i wysortowane molekuły zużywa na odnowę, naprawę i rozwój swego organizmu oraz na konstrukcję nowych płodów, organizowanie otoczenia i wzbogacanie swego życia psychicznego. Ten ostatni element maksymalnie rozwinięty jest u człowieka. Sposoby użytkowania energii przez organizm ludzki nastawione są na wzbogacanie życia psychicznego i tak też zostają wykorzystywane w naturalnym życiu.

5. ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ SPECYFICZNIE LUDZKIE

Przyjrzyjmy się bliżej człowiekowi. Jedzenie obok dostarczania składników jest nastawiane na wytwarzanie przeżyć smakowych, które z kolei umożliwiają wspólne głębsze przeżycia osób

zebranych przy jednym stole, przeżywających w ramach swej kultury przyjaźń i dopełnianie się intelektualne. Zwierzę je dla zaspokojenia głodu. Człowiek, o ile żyje w tzw. „ludzkich warunkach", o które oczywiście stara się w miarę możności, wówczas jedzenie planuje jako społeczną przyjemność. Delektuje się jedzeniem. Nie je sam, jak wiele zwierząt, ale chce przeżywać posiłek wspólnie jako pewne przeżycie, nie czysto fizjologiczne, ale podporządkowane przeżyciu przyjaźni czy rodzinnemu przywiązaniu. Człowiek chce, żeby przeżycie jedzenia było podporządkowane pewnym przeżyciom innym, tzw. wyższym. Chce, żeby to, co dzieje się w zakresie życia zwierzęcego, było wyrazem postawy duchowej. Częstuje każdego z uśmiechem i miłym słowem. Nie przyjmuje pokarmu podanego mu w sposób uwłaczający. Nie chce chleba od wyzyskiwacza czy okupanta. Potrafi przestać przyjmować pokarmy, gdy przeżywa wielki smutek.

Podobnie życie seksualne u człowieka jest bardziej, a może nawet przede wszystkim, twórczością psychiczną, a nie funkcją rozmnażania. Jest podporządkowane upodobaniom cielesnym, zachwytowi, czy przywiązaniu do psychiki osoby wybranej. Jest jak gdyby wyrazem tego przywiązania. Zwierzęta przeżywają pociąg seksualny i współżyją z sobą prawie wyłącznie wtedy, gdy stosunek płciowy może wywołać zapłodnienie. Potem następują długie okresy obojętności płciowej w stosunku do danej samicy, a popęd osobnika męskiego skierowuje się zwykle w stronę innej samicy, wymagającej zapłodnienia. Z punktu widzenia rozmnażania się życie seksualne człowieka należałoby ocenić jako zdegenerowane. W istocie jednak jest ono w pełni celowe, tylko celowość jego ma naturę psychiczną. Natężenie pociągu płciowego zmienia się u człowieka stosunkowo nieznacznie w ciągu roku, lub w różnych stadiach okresu rozwoju jaja lub płodu. Jest on równie silny, gdy prowadzi do rozmnożenia się, jak i wtedy, gdy nie może doprowadzić. Natomiast bardzo mocno zmienia się ono pod wpływem przeżyć psychicznych: upodobań, pięknego wyglądu, miłej atmosfery, przywiązania, spotkania właśnie tej, a nie innej, ukochanej osoby. Przeżycie seksualne jest przeżyciem zjednoczenia psychicznego dwojga ludzi, którzy się psychicznie dopełniają, których wiąże wzajemne upodobanie i wzajemna miłość pełna dobroci i poświęcenia. Stosunek płciowy jest mocno uzależniony od przeżyć wyższych. Niechęci, przykrości, smutek, współczucie odbierają radość współżycia. Wprost uniemożliwiają czasem normalny stosunek. Życie seksualne jest materiałem, z którego człowiek, w zależności od osobistej kultury i bogactwa duchowego, tworzy mniej lub bardziej

bogate, ale zawsze głębokie przeżycie psychiczne dwojga osób. Wszystkie stadia życia seksualnego: zakochanie się, związane z nim cierpienia, okres bliższego zapoznawania się i zżycia, pocałunki, pieszczoty, tworzenie własnego domu, mają sens głęboki jako twórczość psychiczna, cenna sama w sobie, bez względu na to, czy będzie ona podstawą dla nowego życia, czy nie. Dziecko jest oczywiście elementem jeszcze większej pełni, ale też przede wszystkim pełni psychicznej. Nowa psychika dziecka widoczna w pierwszych ruchach i uśmiechach niemowlęcia staje się przedmiotem miłości i radości rodziców, terenem psychicznych przeżyć i oddziaływań.

Praca człowieka też uważana jest powszechnie za naprawdę cenną wtedy, gdy nie tylko daje pokarm i odzienie, ale kiedy sama przez się wzbogaca intelektualnie lub duchowo, lub jest wyrazem własnej postawy, lub własnej wizji artystycznej, moralnej, czy intelektualnej. Widzimy więc w życiu seksualnym ludzi, w pracy czy przy przyjmowaniu pokarmów te same elementy. Czynność fizjologiczna zostaje podporządkowana pewnym przeżyciom psychicznym tzw. wyższego rzędu. W ten sposób dokonuje się właściwe człowiekowi zharmonizowanie całego życia. Harmonię tę charakteryzuje dość dobrze fakt, że choć każdy element życia czy każdy jego etap pełni określoną swoją naturalną funkcję, to jednak żaden element czy żaden okres życia nie jest czysto służebny, nie jest wyłącznie przygotowawczy, nie jest tylko dążeniem do celu zewnętrznego względem danego etapu, nie chodzi w nim tylko o wywołanie skutków, ale chodzi o samo życie, chodzi o właściwe zachowanie się w danej chwili, o danie wyrazu temu, co ma się w sobie. Zakochanie się nie jest tylko dążeniem do małżeństwa, ale jest okresem cennym samym w sobie, który trzeba należycie przeżyć bez względu na to, czy do małżeństwa doprowadzi. Praca nie jest tylko dążeniem do otrzymania wytworu, ale jest organizowaniem własnego wysiłku i formą współżycia z ludźmi i jako taka jest etapem życia cennym sam przez się.

Każdy organizm żywy tworzy jakieś struktury nowe. Organizm ludzki jest przy tym nastawiony na tworzenie struktur psychicznych, mających oczywiście materialne podłoże. Człowiek przede wszystkim organizuje psychicznie materię. Maszyny, jeśli abstrahować od marzeń przyszłości, dalekie są od naprawdę psychicznego organizowania materii. Ich wytwory o charakterze wytworów psychicznych (obliczenia, wnioski), jak do obecnej chwili, obracają się w granicach bardzo sztywnych schematów. Tymczasem istotą twórczości ludzkiej, tym, co najbardziej w niej cenimy, jest właśnie wychodzenie poza wszelki schemat.

Organizować materię jak i życie psychiczne można mianowicie w sposób zewnętrzny i płytki, a można też w sposób głęboki, wnikliwy, subtelny czy „duchowy". Odpowiednikiem naturalnej „entropijnej" skłonności materii do unicestwiania wyższych form, o ile nie zostają podtrzymane przez pewnego rodzaju życie, jest na terenie ludzkim zwykłe codzienne lenistwo psychiczne. Skłonność do psychicznej stagnacji, do wytworzenia sobie wygodnych schematów myślowych, ustalonych norm prawno-moralnych, doktryn, formułek i innych mechanizmów psychofizycznych automatyzujących życie i niszczących wszelki głębszy sens i głębsze uorganizowanie życia psychicznego. Prawdziwa, specyficznie ludzka twórczość człowieka musi się stale opierać owej pustce płynącej z wygodnej stabilizacji.

Większość ludzi jest, jak wiadomo, pozbawiona tzw. „ludzkich" warunków życia, zaspokaja tylko najbardziej konieczne potrzeby, a chwile, w których ma możliwość bogatszych reakcji psychicznych, są nader rzadkie. Do „ludzkich" reakcji psychicznych należy też oczywiście częste rezygnowanie z własnego bogactwa przeżyć w niektórych dziedzinach po to, żeby podzielić się z innymi. Taka reakcja, o ile czyniona jest świadomie, sama przez się wzbogaca wyrzekającego się w dziedzinie najgłębszych tzw. duchowych przeżyć. Godzenie się na stratę, należycie przeżyte, przestaje być stratą. Człowiek nosi więc w sobie najważniejszy klucz do psychicznych bogactw, tylko nie zawsze potrafi nim operować.

*

Była to metafizyka w nie przypadkowym sensie słowa: rozważania filozoficzne, które powinny, jak mi się zdaje, następować po fizyczno-biologicznym opisie świata. Można by to nawet podciągnąć pod klasyczną definicję, zgodnie z którą metafizyka zajmuje się „sposobami istnienia rzeczy", gdyby przez „sposób istnienia" rozumieć sposób życia i sposób działania. Jest to jednak coś zupełnie różnego od większości rozważań tradycyjnej metafizyki, zajmujących się w praktyce wyłącznie, czczym ze swej istoty analizowaniem samego „pojęcia istnienia" w oderwaniu od całego bogactwa otaczającej nas rzeczywistości. Teilhard de Chardin dla rozważań o podobnym charakterze proponuje nazwę „ultrafizyka", aby odżegnać się od złej tradycji metafizyki abstrakcyjnej.

Andrzej Grzegorczyk

KS. HENRYK ANDRZEJCZAK

MORALNE OBLICZE WSPÓŁCZESNOŚCI W UJĘCIU ALBERTA CAMUSA

Podstawy naszej społeczności zostały zagrożone. Dla nas zagadnienie to ma przede wszystkim charakter moralny.

(Albert Camus, *Caligula*)

Zamknęła się karta wielkiej twórczości jednego z najwybitniejszych pisarzy naszego czasu. Albert Camus nie żyje. Zginął w katastrofie, nad którą po raz ostatni w jego życiu odezwało się w tragicznym skojarzeniu pojęcie absurdu i śmierci. Odszedł filozof, dramaturg, powieściopisarz, eseista, dziennikarz i społecznik. Wnikliwa kontemplacja współczesności, odwaga i poczucie konsekwencji stworzyły w postaci Alberta Camusa jedyny w swoim rodzaju profil pisarski. Tak powstało dzieło będące odzwierciedleniem stanu naszego sumienia. Dzieło niedopowiedziane, gdyż ambicją jego jest nadal móc towarzyszyć człowiekowi pragnącemu odnaleźć drogę do siebie. Dzieło jak owoc dojrzałe, cierpkie, prowokujące, a przy tym na wskroś szlachetne, odkrywcze, szczere. Zrodziło się bowiem na drzewie naszej świadomości dobrego i złego. Stanowi rodzaj ewangelicznej przypowieści współczesnego człowieka [1] i jako takie pozostanie wartością, do której ciągle się wraca.

Brzmi to dość patetycznie, sugerująco lub jeszcze jakoś. Jednakże o Albercie Camus tak właśnie trzeba pisać — z pasją albo wcale. W chłodnej naukowej relacji na pewno nie wypowie się w całym swym autentyzmie tak żywa i subtelna twórczość. Pozostaje ona bowiem poza wszelkim, a więc i akademickim, schematem. Dlatego o Camusie trzeba pisać nie tylko słowem ale i ser-

Motto. Camus A., *Caligula*, „Dialog" 1956, nr 7, s. 48.

[1] Burski J., *Dżuma — notatki na marginesach powieści Alberta Camusa*, „Ziemia Kielecka" 1957, nr 10, s. 11.

cem, tak jak opowiada się o kimś naprawdę bliskim, o przyjacielu, który w żarliwości i głębi swego szukania był razem z nami.

Wyrazem tego szukania, które łączy nas z Camusem, jest również problem stanowiący przedmiot obecnych rozważań. Temat nasz brzmi — moralne oblicze współczesności w ujęciu Alberta Camusa. Innymi słowy chodzi o to, jaka jest nasza moralna rzeczywistość, w której indywidualnie i społecznie tkwimy. Albo jeszcze inaczej — jaki jest nasz profil moralny, jego uwarunkowania, komplikacje i perspektywy widziane oczyma Camusa. Na to pytanie postaramy się odpowiedzieć ukazując wpierw życie i twórczość pisarza, którego sposób widzenia moralnych problemów współczesności stanowi dla nas punkt wyjścia. Szersze potraktowanie tej części opracowania jest zrozumiałe ze względu na konieczność ukazania wpływów, którym ulegał Camus w ciągu swej drogi twórczej. Rozważania biograficzne zakończymy podaniem aktualnego stanu opracowań interesującej nas twórczości. Następnie w kolejnych rozdziałach omówimy założenia filozoficzne przyjęte przez Camusa oraz poszczególne aspekty jego spojrzenia na moralne problemy współczesności. Poglądom tym poświęcimy pod koniec kilka słów krytycznej oceny, w szczególności konfrontując je ze stanowiskiem chrześcijańskim.

Jako aneks uzupełniający podamy także literaturę przedmiotu, kładąc zwłaszcza nacisk na zestawienie bibliografii opublikowanych recenzji polskich, poświęconych twórczości Camusa. Będzie to skromny przyczynek służący dalszym opracowaniom, których potrzeba i aktualność ustawicznie wzrasta, gdyż Camus to problem otwarty.

ŻYCIE I TWÓRCZOŚĆ

Albert Camus urodził się w biednej rodzinie robotnika rolnego w dniu 7 listopada 1913 roku w Mondowii (prowincja Constantine) na północy Czarnego Lądu. Jeżeli prawdą jest, że krzyżowanie się ras, wpływów cywilizacyjnych i kulturalnych w jakiś sposób sprzyja powstaniu wielkich indywidualności, to niewątpliwie Camus będzie jeszcze jednym potwierdzeniem reguły, był on bowiem synem Francuza i Hiszpanki [2]. Szybko, gdyż już w 1918 roku traci ojca [3], który zginął w bitwie pod Marną. W skompliko-

---

[2] Matka Camusa wywodzi się z rodu Basków. Por.: Camus A., *Dżuma*, Warszawa 1958, s. 305; Luppé R., *Albert Camus*, Paris 1957, s. 9; Natanson W., *Camus Albert*, „Encyklopedia Współczesna" 1957, s. 292; Tenże, *Przedmowa do dramatu Caligula*, „Dialog" 1956, nr 7, s. 37n.

[3] Ojciec Camusa pochodził z Lotaryngii.

wanych warunkach materialnych kontynuuje naukę, by potem podjąć studia na wydziale filozoficznym Uniwersytetu Algierskiego, uwieńczone stopniem *licencie ès lettres*[4]. Tematyka napisanej podówczas pracy dyplomowej dotyczyła związków między filozoficzną myślą św. Augustyna a Plotynem. Swe gruntowne przygotowanie intelektualne w dużym stopniu zawdzięcza Camus profesorowi Jean Grenier, którego będzie często z wdzięcznością wspominał. Mając 22 lata staje się członkiem ekipy aktorskiej dzięki przypadkowo wyczytanemu ogłoszeniu, że teatr objazdowy w Algierze poszukuje młodego człowieka do występowania w rolach francuskich klasyków. W ten sposób, oprócz rzadkiej jak na owe czasy pensji 1200 franków miesięcznie, zyskał Camus nową pasję, której pozostanie odtąd wierny aż do końca życia. Pełen podziwu dla reformatorskiego dzieła Jacques Copeau, które w decydującym stopniu przekształciło oblicze sceny francuskiej, Camus wystawia repertuar teatru *Vieux Colombier*, zakładając wkrótce własny zespół *Théâtre de l'Equipe*. Reżyseruje sztuki Ajschylosa, Malraux, Ben Johnsona, Gorkiego, Puszkina, Rojasa, tłumacząc równocześnie szekspirowskiego *Otella* nadto *Braci Karamazow* Dostojewskiego oraz André Gide'a *Le retour de l'enfant prodigue*. Camus był nie tylko reżyserem. Występował także osobiście w szeregu ról, które w znacznym stopniu precyzowały kierunek jego przemyśleń twórczych. Początek zespołu stanowiła grupa kolegów, robotników i studentów. Z tego grona wyszli artyści o znanych talentach, jak Paul Chevalier, Jean Negroni i inni. Uwielbienie dla teatru uważanego przez Camusa za szczyt gatunków literackich[5] to klucz do zrozumienia psychiki twórczej pisarza, lecz nie jest to bynajmniej klucz jedyny, gdyż równolegle z pracą na scenie jawią się pierwsze próby literackie sięgające już 1934 roku, kiedy to wespół z kolegami pisze sztukę *La Révolte des Asturies*[6]. Następne lata były dojrzewaniem w klimacie lektury Dostojewskiego, Tołstoja, Malraux, Gide'a z coraz wyraźniejszym wpływem

[4] Luppé R., j w., s. 9 i 11. Pierwotnie, w latach swych studiów uniwersyteckich Camus zamierzał poświęcić się pracy naukowej i pedagogicznej, w czym przeszkodziła mu gruźlica płuc.

[5] O szczegółach swego zaangażowania się w teatrze opowiada Camus w wywiadzie udzielonym Dominique Audry, współpracowniczce „Nouvelle Revue Française". Por J. S., *Wywiad z A. Camus*, „Nowa Kultura" 1957, nr 22, s. 12. W odpowiedzi zaś na pytanie „Paris Théâtre" (1957, nr 125) Camus w następujący sposób scharakteryzował rolę teatru w swoim życiu — „Praca teatralna wyrywa człowieka z wrzawy otaczającego go świata. Pasja teatralna separuje go od wszystkiego. To właśnie nazywam klasztorem. Ta pasja razem z literaturą znajduje się w centrum mojego życia".

[6] *La Révolte des Asturies*. Wydanie Charlot 1936.

Franza Kafki, którego dorobek twórczy wydano pośmiertnie w latach dwudziestych. Tuż przed wybuchem drugiej wojny światowej Camus odbywa podróże do Hiszpanii, Włoch i Czechosłowacji, odwiedzając również Polskę. Rok 1937 przynosi cykl opowiadań *L'Envers et l'Endroit*[7]. Następnie jawią się *Noces*[8]. Do tego też czasu należy odnieść zaczątki pracy publicystycznej na łamach dziennika „Alger Républicain" (1938) oraz kształtujące się już wtedy pierwociny dramatu *Caligula*, który w pełni zostanie ukończony w czasie okupacji. Latem 1940 roku znajduje się w Paryżu, gdzie współtworzy konspiracyjną grupę „Combat" o tendencjach lewicowo-anarchizujących[9]. Za radą Malraux znany wydawca Gallimard publikuje w 1942 roku opowiadanie *L'Etranger*[10], a wkrótce potem w Szwajcarii rodzi się tom esejów filozoficznych o znamiennym tytule „Mit Syzyfa"[11]. Po odzyskaniu niepodległości Camus pozostaje nadal w grupie „Combat" przejmując nawet w swe ręce jej dotychczasowy konspiracyjny organ prasowy. Na stanowisku redaktora naczelnego pozostaje do 1945 roku, kiedy to bezpowrotnie odsuwa się na margines życia politycznego, by tym pełniej poświęcić się literaturze. Nie był to jednak powód zasadniczy. Camus zaczyna stronić od wszelkich kierunków, broni praw do własnego myślenia. Tym też tłumaczy się jego specyficzne stanowisko wobec egzystencjalizmu, który zwłaszcza w latach powojennych przybrał na sile i stał się niejako modną filozofią półwiecza.

Klasyfikacja Camusa nastręcza wiele kłopotów i nieporozumień. Egzystencjalistą nie był na pewno, gdyż przeczy podstawowej tezie tego prądu, iż egzystencja kształtuje esencję. Twórczość tego pisarza rozwija się raczej w bezpośrednim sąsiedztwie z egzystencjalizmem[12]. Camus chce pozostać na uboczu, nie wiązać się z za-

---

7 *L'Envers et l'Endroit*, Wyd. Charlot 1937, Wyd. Gallimard 1956.

8 *Noces*, Wyd. Charlot 1938; Wyd. Gallimard 1947.

9 Współpraca ta wywarla duży wpływ na ukształtowanie się sylwetki twórczej Camusa, m. in. w znacznym stopniu stąd właśnie wywodzą się tendencja do samodzielności, wyostrzony krytycyzm i być może zaczątki koncepcji międzysystemowości (terminu tego pisarz nigdy nie używa), której anarchistyczny wydźwięk uzupełni teoria metafizycznego buntu. Camus redagował „Combat" w latach 1944/5 wespół z Claude Bourdetem, późniejszym redaktorem tygodnika „L'Observateur" i przywódcą grupy „La Nouvelle Gauche". Współpracuje tu również z J. P. Sartrem i Simone de Beauvoir. Zerwanie z Sartrem dokonało się definitywnie pod wpływem *L'Homme Révolté*.

10 *L'Etranger*, Wyd. Gallimard 1942; 1958.

11 *Le Mythe de Sisyphe*, Wyd. Gallimard 1943.

12 Oto co na temat problemu Camus a egzystencjalizm pisze R. de Luppé: *Camus prend bien soin de noter qu'il n'est pas existentialiste c'est à dire pour lui l'essence précède l'existence.* Luppé R., j w., s. 33.

dnym ugrupowaniem, choćby tak luźnym, jak współczesne kierunki egzystencjalne. Decyzja ta była podyktowana troską, by tym lepiej poznać konkretnego człowieka, który mówi o sobie tragicznym językiem opuszczenia *je suis comme jeté et abandonné*[13]. W takim kierunku potoczyła się dalsza twórczość Camusa. Rok 1944, do którego wypada się cofnąć, przynosi dramaty *Caligula* i *Le Malentendu*. Podczas okupacji powstały także słynne *Lettres à un ami allemand*[14]. Godną uwagi jest również znakomita przedmowa do *Maksym i anegdot* Chamforta[15], stanowiąca kontynuację przewodniej myśli „Mitu Syzyfa". Powróciwszy z trzymiesięcznej podróży do USA, w 1946 roku Camus publikuje *La Peste*. Powieść ta uzyskuje niebawem paryską nagrodę krytyki[16]. Problematykę *Dżumy* podejmuje Camus w dramacie *L'Etat de Siège*, wystawionym w rok później w Paryżu. W dwa lata po napisaniu *Stanu Oblężenia* ukazuje się ostatni dramat Camusa zatytułowany *Les Justes*[17]. Utworem tym wprowadza nas autor w problematykę tomu esejów *L'Homme Révolté*, który ukazał się w 1951 roku[18], będąc obok „Mitu Syzyfa" zasadniczym dziełem filozoficzno-programowym, niezbędnym dla właściwego zrozumienia światopoglądu pisarza. Należy również wspomnieć o licznych publikacjach na łamach okupacyjnej i powojennej prasy francuskiej. Zawarte w trzytomowym zbiorze „Actuelles" oraz w rocznikach „Combat"[19]

---

13 Tym samym jednak nie zamierzamy przeczyć, że Camus wykazuje wiele elementów zbliżonych do filozoficznych koncepcji człowieka, sugerowanych przez Heideggera, Jaspersa i in.

14 *Caligula*, Wyd. Gallimard 1944. Camus jak Anouilh w *Antygonie* lub J. P. Sartre w *Les Mouches* nawiązuje do koncepcji tragedii antycznej, wypowiedzianej w sposób współczesny. Dramat *Caligula* wystawiono w 1945 r. w Paryżu, zaś *Le Malentendu* (Wyd. Gallimard 1944) w roku opublikowania tekstu. W sztukach tych dominuje problematyka wojny, którą autor podejmuje w *Les Lettres a un ami allemand* (Wyd. Gallimard 1945), gdzie przeciwstawia humanistyczną Francję nazistowskim Niemcom pisząc: *Nous nous faisons de notre pays une idée qui le mettait à sa place au milieu d'autres grandeurs: l'amitié, l'homme, le bonheur, notre désir de justice, mais vous connaissez ce qu'il faut détruire... vous dites Europe, mais vous pensez terre à soldats*. Cyt. za Hell H., *Lettres à un ami allemand par A. Camus*, „Fontaines" 1945, nr 46, s. 896—7.

15 Chamfort, *Maximes et anecdotes*, Monaco 1944.

16 *La Peste*, Wyd. Gallimard 1947.

17 *Les Justes*, Wyd. Gallimard 1950; *L'Etat de siège*. Wyd. Gallimard 1947.

18 *L'Homme Revolté*, Wyd. Gallimard 1951.

19 Wykaz publicystyki powojennej Camusa zawierają zbiory *Actuelles*. Wyd. Gallimard 1950; Roczniki „Combat" z 1944/45, *Actuelles II* (Chroniques 1948—53) Wyd. Gallimard 1953; *Actuelles III (chronique algérienne 1939—58)* Wyd. Gallimard 1958.

artykuły publicystyczne Camusa odznaczają się doskonałą orientacją w problematyce bieżącej, wykazując przy tym wielką troskę o niezależność własnego sądu. Adaptacje sceniczne klasyków i pisarzy współczesnych to osobny rozdział w twórczości Camusa. W latach pięćdziesiątych pojawiły się przystosowane do wymogów teatru dzieła Calderona, Pierre de Larivey, Dine Buzatti, Faulknera, Lope de Vegi w adaptacji scenicznej Alberta Camusa [20]. Niejako podsumowaniem *de l'ancien et du nouveau Camus* [21] jest zbiór esejów zatytułowany *L'Été* wydany w 1954 roku [22].

Ogromny sukces i światową sławę, wreszcie nagrodę Nobla za 1957 rok w zakresie literatury przynosi Camusowi niewielki tomik określony skromnie mianem *récit* zatytułowany *La chute* [23]. Z tego też czasu pochodzi praca *Réflexions sur la peine de mort* [24] oraz znakomity zbiór nowel *Wygnanie i królestwo* [25]. Ponadto

---

20 Szczególną sympatią darzył Camus W. Faulknera *Requiem pour une nonne*. Wyd. Gallimard 1957. Z utworem tym wiąże się ponowne zaangażowanie Camusa w teatrze.

21 Luppé R., j. w., s. 121.

22 *L'Eté*. Wyd. Gallimard 1954. Zbiór esejów obejmujący 15 lat camusowskiej eseistyki.

23 Nagrodę Nobla w zakresie literatury za 1957 rok uzyskał Albert Camus szczególnie za opowiadanie *La Chute* (Wyd. Gallimard 1956) jako dziewiąty z kolei pisarz francuski wyróżniony tym zaszczytem. Znalazł się więc w gronie laureatów tej miary co Sully Prudhomme (Prix Nobel 1901), Fréderic Mistral (1904), Romain Rolland (1915), Anatol France (1921), Henri Bergson (1927), Roger Martin du Gard (1937), André Gide (1947) i François Mauriac (1952). Wręczenia nagrody dokonał osobiście w dniu 10. XII. 1957 w Sztokholmie król szwedzki Gustaw VI Adolf. Wypada zaznaczyć, iż współkonkurentami do tej nagrody w 1957 roku byli André Malraux i pisarz włoski Alberto Moravia. Przemówienia wygłoszone przez Camusa w związku z otrzymaniem nagrody Nobla i pobytem w Szwecji zostały ogłoszone w zbiorze pt. *Discours de Suède*. Wyd. Gallimard 1958. Albert Camus wypowiedział się wówczas na temat swego artystycznego powołania, charakteryzując je w następujący sposób: *L'art n'est pas à mes yeux une réjouissance solitare. Il est un moyen d'émouvoir le plus grand nombre d'hommes en leur offrant une image privilégiée des souffrances et des joies communes. Il oblige donc l'artiste à ne pas s'isoler; il soumet à la vérite la plus humble et la plus universelle...*

...Aucun de nous n'est assez grand pour une pareille cocation. Mais, dans toutes les circonstances de sa vie, obscur ou provisoirement célèbre, jeté dans les fers de la tyrannie ou libre pour un temps de s'exprimer, l'écrivain peut retrouver le sentiment d'une communauté vivante qui le justifiera, à la seule condition qu'il accepte, autant qu'il peut, les deux charges qui font la grandeur de son métier: le service de la vérité et celui de la liberté.

Camus A., *Discours de Suède*, „*Les Nouvelles Littéraires*" 1960, nr 1688, s. 8.

24 *Réflexions sur la peine de mort* (we współpracy z Arturem Koestlerem i Janem Bloch-Michelem), Wyd. Calman-Lévy 1957.

25 *L'Exil et le royaume*, Wyd. Gallimard 1957 (6 nowel).

wspomnieć należy o przekładzie Faulknera *Requiem pour une nonne*, dokonanym przez M. E. Coindreau z przedmową Alberta Camusa, który zajął się również adaptacją sceniczną tej sztuki[26]. Camus powrócił do teatru. Na czerwiec 1957 przygotował festiwal w Angers, gdzie na esplanadzie pod zamkiem zaprezentowano także *Caligulę* obok Lope de Vegi *El Caballero d'Olmedo*. Zainteresowania pisarza skoncentrowały się napowrót wokół teatru. Ostatnio zaproponowano Camusowi także udział w filmie „Moderato cantabile", jednakże w realizacji tych zamierzeń przeszkadzał uprzednio powzięty plan napisania nowej powieści w ciągu najbliższego roku. Zarówno myśl o powieści jak i przewidziany na zimę bieżącego roku przyjazd Camusa do Polski, przerwała tragiczna śmierć.

Kiedy w ciągu ostatniego lata François-Règis Bastide z przejęciem opowiadał Camusowi o swej zamierzonej podróży, otrzymał wówczas dziwną odpowiedź pisarza: *Chacun parle de sa voiture, de sa moyenne! Je suis très loin de tout cela.... Pour moi j'ai une vieille traction qui me suffit. Je n'aime pas l'auto, ni la vitesse...*[27] Zapewne nikt nie przypuszczał, że w słowach tych czyhało widmo absurdu, które objawiło swą grozę w momencie, gdy samochód wiozący Camusa wraz z gronem przyjaciół i bliskich nagle zarzucił i wpadł na drzewo przecinając pasmo pracowitego życia jednego z najwybitniejszych myślicieli naszego czasu. Albert Camus zginął w katastrofie dnia 4 stycznia 1960 roku[28]. Zwłoki jego wystawiono w zamienionej na kaplicę wiejskiej szkole w Villebevin, by nazajutrz w dębowej trumnie przewieźć do Lourmarin (departament Vaucluse), gdzie ostatnio Camus nabył niewielką posiadłość i zamierzał tam pozostać na stałe. Pogrzeb odbył się 6 stycznia 1960 roku w obecności żony i dzieci pisarza (syn i córka — bliźnięta, liczące po 15 lat) oraz wielu przyjaciół, wśród których znajdowali się m. in. Emmanuel Robles, Jules Ray, poeci René Char i Gavriel Audisio. Był także obecny prof. Jean Grenier, który przeżył swego ucznia. Mer Lourmarin zapewnił pisarza nad otwartym grobem, że mogiła jego zawsze będzie ukwiecona. Śmieć Alberta Camusa okryła głębokim żalem cały cywilizowany świat[28].

---

[26] Faulkner W., *Requiem pour une nonne*. Wyd. Gallimard 1957.

[27] Queval J., *La dernière image d'Albert Camus*, „Les Nouvelles Littéraires" 1960, nr 1689, s. 9.

[28] Komunikaty Polskiej Agencji Prasowej dotyczące śmierci i pogrzebu Alberta Camusa. „Trybuna Ludu" 1960, nr 5, s. 1 oraz nr 7, s. 2.

OPRACOWANIA

Wielokrotnie z rozmaitych stanowisk — od Mouniera do Sartre'a [29] — podejmowano próby opracowania twórczości Alberta Camusa. Opracowania te włączano często we większe całości, nieraz „ideowo zaangażowane" i tak Charles Moeller poświęcił Camusowi jeden z rozdziałów swej *Littérature de XX siècle et christianisme* [30] Podobnie uczynił Claude Mauriac [31], R. M. Albérès [32], P. H. Simon [33] oraz A. Rousseaux [34]. Istnieją także próby oceny z pozycji marksistowskich, dokonywane w środowiskach krytyków francuskich w latach powojennych [35]. Trzeba by jeszcze uwzględnić pracę P. Boisdeffre zatytułowaną *Albert Camus ou l'expérience tragique* [36], zamieszczoną w cyklu „Prévosta do Sartre'a", oraz studium Bertranda Astorga [37] *Aspects de la littérature européenne depuis 1945.* Najbardziej rozpowszechnioną publikacją jest praca R. de Luppé profesora filozofii i literatury współczesnej, zatytułowana *Albert Camus* [38], ogłoszona w ramach cyklu *Classiques du XX-e siècle.* Jest to niewątpliwie doskonałe, zwięzłe i jasne wprowadzenie w całokształt problematyki twórczej interesującego nas pisarza. Ważną pozycją jest również esej R. Quillot [39], gdyż autor zamieszcza bibliografię przekładów Camusa na języki obce. Z opracowań wspomnieć należy także opublikowane w języku angielskim studium Ph. Thody [40] oraz książkę A. Maqueta [41] sta-

---

29 Mounier E., *Albert Camus ou l'appel des humiliés*, „Esprit" 1950. Janvier, Sartre J. P., „*Situations I.* Paris 1947 (rozdział *Explication de l'Etranger*).

30 Moeller Ch., *Littérature de XX-e siècle et christianisme*, Paris 1956 t. I (*Silence de Dieu*).

31 Mauriac F.,*Hommes et idées d'aujourd'hui*, Paris 1953, s. 353 (rozdział: *L'Homme Révolté selon Albert Camus*).

32 Albérès R. M., *La Révolte des écrivains d'aujourd'hui.* Wyd. Corréa 1949. Tenże, *Bilan littéraire du XX s.* Wyd. Montaigne 1956; tł. na jęz. polski: *Bilans literatury XX wieku.* Wyd. „Pax", 1959.

33 Simon P. H., *L'Homme en procès — Malraux, Sartre, Camus, Saint-Exupéry.* Nauchâtel. Wyd. Baconnière 5190.

34 Rousseaux A., *Littérature de XX siècle.* Paris 1949 (rozdział: *Albert Camus et la philosophie de bonheur*).

35 Kanapa J., *Existentialisme n'est pas un humanisme.* Paris 1947.

36 Boisdeffre P., *Métamorphose de la littérature*, Paris 1952, t. II (rozdział: *Albert Camus ou l'expérience tragique*); Tenże, *Albert Camus*, „Etudes" 1950, décembre.

37 Astorg B., *Aspects de la littérature européenne depuis 1945*, Wyd. Seuil Paris 1952.

38 Luppé R., *Albert Camus.* Paris 1947, jw.

39 Quillot R., *Albert Camus.* Wyd. Gallimard 1956.

40 Thody Ph., *Albert Camus a study of his work.* London 1957 (tłum.

41 Maquet A., *Albert Camus — The invincible summer*, N. York 1958.

nowiącą próbę syntezy. Poza tym prasa całej Europy zamieściła wielką ilość recenzji, z których widać wyraźnie promieniowanie Camusa. Toteż nie bez słuszności W. Iens nazywa twórcę *Upadku* po prostu *Europäer Camus*[42], choć z równym powodzeniem można wykazać, iż jego twórczość zasięgiem swym obejmuje cały współczesny świat.

W Polsce znamy Camusa z szeregu tłumaczeń, wśród których niestety brak jeszcze dzieła o tak zasadniczym znaczeniu jak „Mit Syzyfa". Zapowiedziana w swoim czasie zbiorowa edycja Camusa pozostaje również bez realizacji. W pewnym stopniu brak ten zastępują tłumaczenia zamieszczane w całości lub w znacznych fragmentach na łamach czasopism „Dialog", „Życie literackie" i „Nowe Sygnały"[43].

Trudności w skompletowaniu całej spuścizny twórczej Camusa wywarły także swe piętno na wielu recenzjach, jakie pojawiły się w prasie polskiej. W opracowaniach tych wyraźnie zaobserwować można częste tendencje do omawiania szczegółów, pewnych, niejako izolowanych treści, których podstawą jest poszczególny tom powieściowy lub dramat, brak natomiast całościowego spojrzenia, dzięki czemu omawianie problematyki, konkretnie dotyczącej poszczególnych pozycji recenzowanych, nabrałoby większej przejrzystości. Natomiast z przyjemnością należy odnotować fakt wystawienia dramatu *Caligula* na scenie Teatru im. S. Żeromskiego w Kielcach. Teatr Nowej Huty zaprezentował *Stan Oblężenia*. Poza tym ukazało się szereg tłumaczeń obejmujących twórczość powieściową i nowelistyczną z uwzględnieniem także fragmentów camusowskiej publicystyki[44]. Z opracowań wypada jeszcze zwrócić uwagę na przetłumaczony z języka francuskiego *Bilans literatury XX wieku* R. M. Albérèsa[45] i książkę Eberhardta *Cień buntownika*, w której pisarstwu Camusa poświęcony jest zwłaszcza rozdział „Twarze współczesnych"[46]. Obecnie, po śmierci pisarza, gdy jego twórczość zamknęła się definitywnie w aktualnym stanie ilościowym, należy oczekiwać szeregu nowych opracowań.

---

[42] Iens W., *Europäer Camus*, „Zeit" (Hamburg) 1958, nr 14, s. 9.

[43] *Caligulę* drukowano w „Dialogu" 1956, nr 7, s. 37—69; *Nieporozumienie* w „Nowych Sygnałach" 1956, nr 9—11; *Sprawiedliwych* zaś w „Życiu Literackim" 1957, nr 47, s. 3—4 (tylko akt II i III) oraz w nr 48, s. 6—7 (akt IV).

[44] I tak ukazały się m. in. *Dżuma*, W-wa 1957; *Obcy*, W-wa 1958; *Upadek*, W-wa 1957; *Wygnanie i Królestwo* W-wa 1958; *Listy do niemieckiego przyjaciela* (tłum. Helena Szubińska), „Tygodnik Powszechny" 1957, nr 44, s. 1—2.

[45] Wyd. „Pax" 1959.

[46] Wyd. „Pax" 1957.

Będą one zarazem procesem wciąż głębszego wnikania w dzieło, którego wszyscy jesteśmy spadkobiercami w najbardziej zobowiązującym tego słowa znaczeniu.

Jak więc wynika z przytoczonych danych bibliograficznych, brak dotychczas opracowań na temat, któremu poświęcamy obecne refleksje. Jest to poważna luka zważywszy fakt, iż zagadnienia moralne współczesności stanowiły zawsze centrum zainteresowań Camusa. Zarówno bowiem w sposobie stawiania problemów jak i w ich rozwiązywaniu Camus wykazuje szczególną skłonność do sprowadzania całości na płaszczyznę moralną. Zapewne w dużym stopniu takiemu właśnie interpretowaniu aktualnej problematyki zawdzięcza trafność, prostotę i sugestywność swoich spostrzeżeń. Przyznaje to J. P. Sartre, gdy po śmierci Camusa tak oto scharakteryzował twórcę *Upadku,* iż był on „współczesnym spadkobiercą długiego szeregu moralistów, których dzieła są może tym, co najbardziej oryginalne w literaturze francuskiej", a Claude Roy dodaje: „pierwszą zasługą Camusa jest to, że przeżył, ukazał i ukształtował zagadnienia, które stawały przed każdym z nas, problemy, które są naszymi problemami, dylematy, które są naszą męką" [47]. Mówiąc więc o moralnym obliczu współczesności w ujęciu Alberta Camusa dokonujemy poniekąd syntezy całokształtu twórczości pisarza. Nasuwa to jednak poważne trudności. Camus jest bowiem w równym stopniu filozofem i artystą. Myśli swe wypowiada na płaszczyźnie literackiej. Brak ścisłej precyzji pojęć i właściwej ich systematyki stwarza szereg dodatkowych niebezpieczeństw. Transponując dzieło literackie na płaszczyznę naukową łatwo można popaść w pokusę przeintelektualizowania. Myśl pisarza wyrwana z kontekstu zatraca swą świeżość i dynamikę, przestaje żyć. Wypada więc obrać drogę pośrednią, polegającą na przyjęciu systematyki i możliwie maksymalnej precyzji pojęć, jednak w ramach literackiego konkretu. Z tymi uwagami natury metodycznej wchodzimy już bezpośrednio w istotę problemu.

Z PERSPEKTYW ABSURDU I ŚMIERCI

Twórczość Camusa najlepiej ogarnąć można wówczas, gdy zrozumie się jej podstawowe pojęcia — absurd i śmierć. Z ich perspektywy rozpościera się szeroki widok na wielorakość proble-

---

47 *W hołdzie Albertowi Camus* — J. P. Sartre, E. Triolet, C. Roy, „Nowa Kultura" 1960, nr 4, s. 8.

matyki, której myśl i pióro pisarza nadały żywe kształty. W odniesieniu do zagadnień moralnych współczesności terminologia ta jest szczególnie trafna. Zarówno absurd jak i śmierć to pojęcia moralne w najbardziej podstawowym, krańcowym znaczeniu. Absurd bowiem to zaprzeczenie sensu, ładu, uporządkowanej kierunkowości ludzkiego życia, warunkującej wszelkie koncepcje moralne. Podobnie ujmuje Camus zagadnienie śmierci jako uświadomioną konieczność umierania, pozbawioną jakichkolwiek dalszych, ponadczasowych perspektyw. W takiej interpretacji śmierć jest również zagadnieniem *par excellence* moralnym, nie tylko jako problem teoretyczno-filozoficzny, lecz również ze względu na płynące stąd konsekwencje. Zważywszy istniejący dotychczas związek moralności z religią i koncepcjami dotyczącymi metafizycznej przyszłości człowieka, śmierć w ujęciu camusowskim jest równoznaczna z obumarciem szeregu wartości, z dewaluacją tradycyjnie uznanych postaw i sposobów działania. Trzeba także wspomnieć, iż jeśli zjawisko śmierci zacieśnimy do czasownika „zabijać" i ostrze tegoż zabijania skierujemy przeciw człowiekowi, wówczas śmierć staje się przekreśleniem jakiegoś elementarnego przykazania, zakazu naturalnego, mówiącego językiem zrozumiałym dla wszystkich — nie zabijaj! W tym sensie problematyka śmierci jest przede wszystkim zagadnieniem z moralnego zakresu. Dodać wszakże wypada i to, że równocześnie problem śmierci jest w twórczości Camusa czymś szerokim, wręcz masowym (widmo totalnej śmierci, zadżumiony Oran, Kadyks, egzekucje w krainie Caliguli, cela śmierci, przez którą przewijają się domyślni poprzednicy i następcy Mersaulta) i jako taki kwalifikuje się do kategorii tych spraw moralnych, jakimi nabrzmiała współczesność. O takich właśnie najgłębszych a zarazem szerokich i palących sprawach mówi Camus ustawicznie, one bowiem ciągle pozostają w centrum jego namiętnych rozważań i poszukiwań. Należy także podkreślić, że absurd i śmierć nie sąsiadują ze sobą prawem przypadku. Ich skojarzenie kryje w sobie na wskroś współczesną inspirację, o czym przekonamy się w dalszym toku rozważań. Stwierdzamy więc, iż moralne problemy współczesności zawierają się już w sformułowaniach terminologicznych, leżących u podstaw camusowskiej filozofii jako jej *point de départ*[48]. Notujemy więc pewną dwoistość wypowiadania się pisarza na temat współczesności. Raz wypowiedzi te mają charakter ściśle określony, skierowany ku konkretnej rzeczywistości, innym razem będą to stwierdzenia ogólne, których wymowa aktualno-

---

48 Camus A., *Le Mythe de Sisyphe*. Wyd. Gallimard 1943. Wstęp.

-historyczna wynika z indukcyjnego charakteru założeń stosowanych w camusowskiej filozofii. Precyzując swe pojęcia podstawowe nadaje im Camus wyraźnie współczesne znaczenie. Czyni to odnosząc je kolejno do indywidualnego i społecznego życia ludzi.

Rozważania swe zaczyna pisarz od indywidualnego człowieka, ukazując jego istnienie na szerokim tle współczesnej kultury i cywilizacji. Przy pomocy literackich obrazów ilustruje Camus bezduszny tryb życia w naszym stuleciu, nerwowość i monotonną gonitwę wedle ustalonego schematu *lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi, mardi, mercredi, jeudi, vendredi et samedi sur le même rythme*[49]. W takich warunkach człowiek staje się mechanizmem, niejako przyrasta do automatu, *un homme parle au téléphone derrière une cloison vitrée, on ne l'entend pas, mais on voit sa mimique sans portée — on se demande pourquoi il vit?*[50]. Na to pytanie próbuje się zazwyczaj odpowiadać rekursem do przyszłości: *nous vivons sur l'avenir, demain, plus tard, quand tu auras une situation, avec l'âge tu comprendras. Ces inconséquences sont admirables, car enfin il s'agit de mourir*[51]. Świat, czyli całokształt współczesnych zjawisk życia społecznego, nabiera cech absurdu. Skoro bezsensem jest wszystko, co mnie otacza i jeśli ja jestem aktywnie wpleciony w żywy nurt tego, co kompleksywnym wyrażeniem zwykliśmy nazywać współczesnością, to konsekwentnie należałoby przyjąć, że i moje istnienie jest absurdem. Wówczas dopiero tok rozumowania byłby zamknięty. Camus jednak przeczy takiej interpretacji próbując uściślić pojęcie absurdu, które w dotychczasowej formie uważa za zbyt ogólnikowe. W bardziej określonym zrozumieniu absurd oznacza konfrontację rzeczywistości z sumieniem człowieka, *l'absurdité naît d'une comparation... l'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation*[52]. — A więc nie jest absurdem ani świat jako taki, ani człowiek sam w sobie. Pisarz kładzie wyraźny nacisk na konfrontację, uświadomienie wewnętrzne, dokonujące się w sumieniu człowieka. Wobec absurdu nie ma żadnej pociechy, nie wyłączając religijnej, gdyż teologizowanie nie rozwiązuje problemu. Bezużyteczne staje się także cierpienie, któ-

---

49 Camus A., *Le Mythe*, j w., s. 27.

50 j w.

51 j w., s. 28.

52 j w., s. 48.

remu religia zwykła nadawać jakiś metafizyczny sens. Camus stwierdza: *l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de souffrance*[53].

Powstaje pytanie, dlaczego Camus odrzuca wszelkie próby religijnej eksplikacji *tous les beaux discours sur l'âme*[54], jak je nazywa? — Najprawdopodobniej po prostu dlatego, że nie można przy ich pomocy niczego wytłumaczyć. Motywacji takiego stanowiska poświęci szereg uwag, do których będziemy mieli jeszcze sposobność powrócić.

Zamknięciem tezy o absurdzie jest postawienie człowieka wobec rzeczywistości śmierci z tym, że jest to śmierć bezperspektywiczna, przecinająca stanowczo i nieodwołalnie każdą ewentualność jakiejkolwiek dalszej perspektywy. Nie ma bowiem niczego, co by przerastało śmierć. Chór z pierwszej części *Stanu oblężenia* głosi, iż zatarły się wszelkie różnice między prawdą a błędem. To, co zwykliśmy uważać za perspektywę metafizyczną człowieka, okazuje się właśnie takim błędem, pozostaje więc tylko jedna prawda, o której mówi wspomniany fragment dramatu „gdzie słuszność, a gdzie błąd? — Wszelkie kłamstwo jest stąd. Prawdą jest tylko śmierć"[55]. W takich ramach mieści się indywidualne życie. Otoczony bezsensem dehumanizującego się świata, okłamany zewsząd, człowiek czuje się zagubiony i tragicznie sam, aż po ostateczność umierania w samotności. Skoro życie nie ma sensu to i śmierci nie można wyjaśnić w żaden racjonalny sposób. Wykluczona jest więc wszelka sensowność umierania. Nieraz nawet Camus używa tych sformułowań zamiennie, np. w typowej symbolice dżumy, będącej zarówno absurdem jak i śmiercią.

Pełniejsze jednak zrozumienie założeń filozoficznych interesującej nas twórczości uzyskamy wówczas, gdy skonfrontujemy je ze współczesną problematyką społeczną, bowiem terminologia „absurd i śmierć" posiada również niezmiernie ciekawy aspekt socjologiczny. Zarówno w sytuacji moralnej poszczególnych ludzi jak i w ich świadomości dostrzega Camus fragment szerszego, społecznego zjawiska. Tego rodzaju widzenie rzeczywistości staje się zrozumiałe, gdyż terminologia operująca absurdem i śmiercią dojrzewała w latach drugiej wojny światowej. Do filozofii swej wniósł Camus wówczas żywą treść doświadczenia. Absurd i śmierć przybierają społeczne rozmiary. Bez trudności dostrzec można, iż

---

53 j w., s. 18.

54 j w., s. 30.

55 Camus A., *L'Etat de Siège*. Wyd. Gallimard 1948, s. 64 (cyt. za tł. J. Guze).

Camus tworząc pojęcie absurdu i śmierci dokonał niezwykle trafnej oceny całokształtu problemów naszego czasu. Wbrew pozorom, iż życie przed wybuchem wojny było unormowane i wszystko toczyło się w ustalonym porządku, a konflikt wynikł nagle przybierając nieoczekiwane rozmiary, Camus podkreśla narastanie komplikacji od lat do tego stopnia, iż nabrzmiewająca w ten sposób rzeczywistość musiała kiedyś eksplodować. Na pierwszych stronach *Stanu oblężenia* autor woła z pasją demaskatora: „Nie! Nie jesteście w porządku! Jesteście w szeregu z przyjemnym wyrazem twarzy, dojrzali do klęski!"[56]. Wojna nie była więc przypadkiem, raczej konsekwencją przemian zachodzących w najgłębszych pokładach współczesności, była ową „godziną prawdy" objawiającej swe oblicze w „godzinie śmierci"[57]. Absurd i śmierć skonkretyzowały się historycznie, nabrały cech zmysłowo sprawdzalnych, stały się zjawiskiem społecznym. Powstały systemy oparte na mitologii sztucznie skonstruowanych założeń (absurd) i mordujące ludzi (śmierć). Takim systemem jest ustrój faszystowski. Postać dżumy doczekała się personifikacji historycznej. Procesy dotychczas nieuchwytne, podskórne, bezosobowe, gromadzące zarazki pod powierzchnią naszej rzeczywistości społecznej, nagle przybierają ludzką postać i zaczynają mówić, rządzić, ustanawiają nowe prawa, mordują. Dżuma jest w camusowskim ujęciu zarówno zarazą (koncepcja realizowana w powieści *La Peste*) jak i osobą (postać Dżumy w dramacie *L'etat de Siège*) występującą w nazistowskim uniformie. Z tej właśnie przyczyny zrozumieć można wartość terminologii użytej przez pisarza. Pojęcia absurdu i śmierci zostały zaczerpnięte z rzeczywistości. Dziełem Camusa jest w tym wypadku trafność indukcji, ujmującej treść doświadczenia w ramy wielkiej metafory. Pojęcia absurdu i śmierci zostały nie tylko ukształtowane wskutek właściwej oceny rzeczywistości, lecz także ku tej rzeczywistości ustawicznie powracają. Camus ciągle je konfrontuje. W tym sensie absurd i śmierć jako czynnik terminologiczny doskonale zdaje egzamin. Literacki, ogólny charakter zastosowanej przenośni zanika z chwilą, gdy absurdem i śmiercią posługujemy się jako narzędziami służącymi do analizy konkretnej rzeczywistości historycznej. Stąd płynie sugestywność i jasność, z jaką Camus tłumaczy zawiłe problemy współczesności, choćby to były niezwykle skomplikowane, trudne do rozszyfrowania zjawiska, wobec których aparat ściśle naukowy

---

56 j w., s. 22.

57 j w., s. 64 oraz s. 27.

albo zawodzi, lub przynosi rezulaty z większą trudnością. Potwierdzeniem takiej właśnie interpretacji absurdu i śmierci jest dramat *Caligula*, którego główny bohater, symbolizujący totalitarnego władcę, zabija ludzi, by wprowadzić swój nowy, urojony porządek. Motywuje przy tym swe szaleńcze kroki stwierdzeniem, iż „świat, który istnieje, jest nie do zniesienia" [58]. Totalizm jest więc próbą wprowadzenia ładu za wszelką cenę, chęcią jakiegoś, nazwijmy to niezgrabnie — „technicznego" uporządkowania życia ludzi, przenikniętego świadomością bezsensu.

Jedną z ewentualności stanowiących rodzaj wyjścia z absurdu jest wyciągnięcie konsekwencji w postaci samobójstwa [59]. Zważywszy fakt, iż absurd przeniknął nie tylko indywidualne, lecz i społeczne życie, wobec tego możliwe jest dwojakie samobójstwo — indywidualne i zbiorowe. Totalizm faszystowski był historyczną próbą masowego samobójstwa. Śmierć bowiem odpowiada proporcjonalnie rozmiarom absurdu. Caligula nic nie zyskał mordując innych. Nowy porządek, jakim pragnął „obdarzyć" ludzi, nie zdał egzaminu. W końcu ginie i sam Caligula. Samobójstwo społeczne w tym momencie zbiega się z indywidualnym. Próba Caliguli nie powiodła się. Wniosek stąd oczywisty, że rozwiązania absurdu nie należy szukać na tej drodze.

Można by snuć zastrzeżenia, iż zjawiska analogiczne do tego które obserwujemy w faszystowskich systemach pojawiających się we współczesności, miały już swe historyczne precedensy. Camus wyjaśnia jednak, iż wprawdzie zjawisko absolutyzmu nie jest nowe i „nie po raz pierwszy jeden człowiek rozporządza u nas tak bezgraniczną władzą, lecz po raz pierwszy posługuje się tą władzą w sposób nieograniczony tak dalece, iż przeczy człowiekowi i światu" [60]. Caligula jest cierpkim owocem swojego czasu [61] i dlatego „na nasze nieszczęście jest to filozofia nieodparta" [62]. Z Caligulą „nie można już walki prowadzić argumentem" [63], gdyż system stworzony przez tego człowieka wyrósł z naszej rzeczywistości. Wszelki zatem argument zdaje się ukrywać sprzeczność, gdyż w takim razie rzeczywistość przeczyłaby sobie. Caligula błądzi, lecz szuka. U kresu, widząc fiasko swej koncepcji stwierdza: „nie obrałem odpowiedniej drogi, nie doszedłem do niczego. Och, jak ciężka jest ta

58 Camus A., *Caligula*, „Dialog" 1956, nr 7, s. 40.
59 *Le Mythe*, j w., s. 78.
60 *Caligula*, j w., s. 47.
61 j w., s. 48, także: *Le Mythe* j w., s. 27n.
62 *Caligula*, j w., s. 48.
63 j w.

noc!"[64] Skoro w świecie nic już nie jest ani prawdziwe, ani fałszywe, Caligula postanowił okazać się silniejszym[65]. W ten sposób absurd wypowiedział się śmiercią i oto „istnienie logicznej zbrodni stało się rzeczywistością naszych czasów"[66].

Z kolei powstaje pytanie, dlaczego Camus podtrzymywał swe założenia terminologiczne nawet wówczas, gdy już historyczne zjawisko faszyzmu jako ustroju totalitarnego przestało istnieć? — Wyjaśnienie tej trudności naprowadza nas na szereg dalszych refleksji. Wprawdzie faszyzm przestał istnieć, lecz „bakcyl dżumy nigdy nie umiera i nigdy nie znika. Przez dziesiątki lat może pozostać uśpiony"[67]. Camus przestrzegał, że „nadejdzie , być może, dzień, kiedy na nieszczęście ludzi i dla ich nauki dżuma obudzi swe szczury"[68]. Absurd i śmierć trwają więc nadal i nie zostały bynajmniej zlikwidowane z odejściem Caliguli. Byłby to jeden powód uzasadniający podtrzymywanie terminologicznych założeń. Istnieje także dalsze uzasadnienie. Życie bowiem nie zmienia się tak szybko, jak przyjście i odejście Caliguli, absurd i śmierć nie zostały doszczętnie zlikwidowane, stanowiąc nadal problem pokolenia. Procesy absurdu i śmierci mają swoją ciągłość nie tylko genetycznie lecz i następczo. Dochodzimy w ten sposób do jeszcze szerszej problematyki, która jawi się wówczas, gdy z podstawowej terminologii Camusa będziemy usiłowali wyciągnąć dalsze konsekwencje. Camus bowiem jest wyrazicielem absurdu i śmierci także w odniesieniu do systemów, instytucji, autorytetów społecznych, moralnych i religijnych, które dotychczas kształtowały naszą rzeczywistość i dzielą jej patologiczne losy, dekadencję, chaos i obumieranie. Dopiero w takim zrozumieniu pojęcia zasadnicze, jakimi posługuje się pisarz, zyskują właściwy wymiar i głębię. W tym sensie stanowią nowy kompleks problemów z zakresu filozofii społecznej, metafizyki, etyki. Okazuje się bowiem, że absurd i śmierć, które wypowiedziały się w systemie totalnym, pogrzebały nie tylko ten system, lecz uderzają w równym stopniu w całość tego, co tradycyjnie porządkowało nasze życie, bo i w odniesieniu do najwyższych powag, nie wyłączając autorytetów religijnych totalizm był zjawiskiem nie przypadkowym. Okazuje się, że nawet wartości, które niby obronną ręką dotychczas odpierały namiętne ataki wzburzonego współcześnie żywiołu, zachowując pozornie nadal trwałość i siłę — również dzielą proces absurdu i śmierci.

[64] j w., s. 40 i 61. Symbolem mitologicznych celów Caliguli jest utopijne pragnienie księżyca.

[65] Camus A., *Człowiek Zbuntowany*, Paryż 1958. Wyd. „Kultura", s. 15.

[66] j w., s. 13.

[67] Camus A., *Dżuma*, W-wa 1957, s. 303.

[68] j w.

ŻYJEMY MIĘDZYSYSTEMOWO

Ze szczególną wyrazistością wykazuje Camus kryzys dotychczasowego sposobu myślenia i wartościowania. W proces absurdu i śmierci wplecione jest całe nasze współczesne życie, jego tradycje i formy aktualne. Dekadencją objęte są, jak wiemy, autorytety religijne, moralne, polityczne, łącznie z ustrojami państw, jak i towarzyszącymi im systemami doktrynalnymi, społecznymi i ekonomicznymi. Twórczość Camusa prowokuje do zajęcia świadomej postawy wobec dokonujących się przemian. Zastanówmy się więc obecnie nad tym wielostronnym krytycyzmem Camusa. W pierwszym rzędzie omówimy stosunek pisarza do instytucji Kościoła.

Wprawdzie zwykło się nieraz podkreślać, że autor *Upadku* jest agnostykiem, nie zaś ateistą, co jednak wydaje się być sugestią bez podstaw, gdyż w *La Chute* Camus wyraźnie stwierdza, że „problem Boga przestał istnieć" [69]. Raczej więc należy przyjąć określenie Camus-ateista, co zresztą coraz wyraźniej przyjmuje się także w publicystyce katolickiej [70]. Bóg dla Camusa nie tylko przestał istnieć, lecz wprost „wyszedł już z mody i nie warto nim gorszyć nikogo" [71]. W podobnym tonie utrzymane są zwierzenia J. B. Clamence'a, którymi bohater *Upadku* dzieli się w amsterdamskim barze Mexico-City. Znajdujemy tam również ciekawy zarzut, iż nawet Chrystus nie jest bez winy, bowiem „jeśli nie dźwigał ciężaru winy, o którą go oskarżono, popełnił inne, choć nie wiedział jakie. Czy nie wiedział zresztą? Był przecież u źródła, musiał słyszeć o pewnej rzezi niewinnych. Zamordowano dzieci judejskie, gdy rodzice wieźli go do bezpiecznego miejsca, dlaczegoż by miały umrzeć, jeśli nie przez niego. Nie chciał tego oczywiście. Ci zakrwawieni żołnierze, te dzieci przecięte na pół, budziły w nim wstręt. Ale jestem pewien, że będąc takim, jakim był, nie mógł o nich zapomnieć. I czy ów smutek, który odgadujemy we wszystkich jego czynach, nie był nieuleczalną melancholią człowieka, co słyszał przez całe noce głos Rachel płaczącej nad dziećmi" [72]. Pamiętajmy, że wypowiadający te słowa Clamence jest jedynym bohaterem opowiadania, symbolizującym umysłowość współczesnego człowieka.

Wobec Kościoła zajmuje Camus analogiczną postawę. Świat sakralny w tradycyjnym ujęciu, przez które należy rozumieć w pierwszym rzędzie chrześcijańską doktrynę, a katolicyzm zinstytucjona-

---

[69] Camus A., *Upadek*, W-wa 1957, s. 96.

[70] Bardecki A. ks., *Zbuntowany człowiek epoki atomowej* „Tyg. Powsz." 1959. nr 13, s. 1.

[71] *Upadek*, j w.

[72] j w., s. 94.

lizowany w szczególności, uważa Camus za zjawisko, któremu zabrakło perspektywy na dalszą przyszłość. Wytykając pustkę, jałową bezproblemowość teologii uzasadnia swój pogląd stwierdzeniem, iż „nie ma tam żadnej rzeczywistej problematyki, wszystkie bowiem odpowiedzi zostały dane jednym razem. Metafizykę zastąpił mit. Nie ma pytań, są tylko odpowiedzi i wieczne komentarze" [73]. Nawiązując zaś do pojęcia grzechu, z którym w chrześcijaństwie wiążą się konsekwencje soteriologiczne, Camus w wypowiedziach Meursaulta z opowiadania *L'Etranger* stwierdza: „powiedziałem, że nie wiem, co to jest grzech. Oznajmiono mi tylko, że jestem winny. Jestem winny — płacę, nie można niczego więcej ode mnie wymagać" [74]. Bezskutecznie kapelan więzienia stara się nawrócić Meursaulta [75]. Toczące się przy tej okazji dyskusje raz jeszcze podkreślają, iż stanowisko Camusa wobec Kościoła było zdecydowane. Wobec podważenia moralnego i metafizycznego autorytetu Kościoła, pisarz pyta w dalszym ciągu „czy z dala od tego co sakralne i od wartości absolutnych można znaleźć reguły postępowania?" [76] Niezmiernie instruktywną w tym względzie jest postać jezuity, o. Paneloux, z powieści *La Peste*. W swym pierwszym kazaniu po wybuchu zarazy ks. Paneloux próbował wyjaśnić mieszkańcom Oranu fakt dżumy jako rodzaj kary Bożej. Patrząc jednak na śmierć niewinnego dziecka konającego w ogromnych boleściach, Paneloux zaczyna się chwiać. Dotychczasowy wyraziciel prawowierności katolickiej uświadamia sobie, że „nadeszła chwila, w której trzeba we wszystko uwierzyć lub wszystkiemu zaprzeczyć" [77]. Jezuita nadal wierzył we wszystko, lecz już nie próbował przekonywać innych. Tragiczna kronika wypadków w Oranie nie wspomina odtąd o żadnym z dalszych kazań. Zamiast homiletyki następuje bezpośrednie zaangażowanie się w walce z zarazą. Ksiądz Paneloux z własnej woli zostaje sanitariuszem i ginie na posterunku pracy samarytańskiej jako zadżumiony. Na jego chorobowej karcie kontrolnej wypisano po zgonie „wypadek wątpliwy" [78]. Atmosfera powieści *La Peste* nie pozostawia żadnej wątpliwości, że sympatia autora spoczywa po stronie dra Rieux, postaci niezwykle ofiarnej i zasłużonej w walce z dżumą w Oranie. Doktor Rieux jest człowiekiem niewierzącym. Trudno zaprzeczyć, iż Camus także wobec postawy księdza wykazuje szacunek i zrozumienie, które uzasad-

[73] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 32.

[74] Camus A., *Obcy*, W-wa 1958, s. 116.

[75] *Obcy*, j w., s. 105.

[76] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 33.

[77] *Dżuma*, j w., s. 221.

[78] j w., s. 230.

nione jest jednak bohaterstwem poświęcenia w dziele ratowania człowieka nie na ambonie, lecz w bezpośredniej pomocy zadżumionym. Dostrzegamy tu ponadto tendencję pisarza do nakreślenia ewolucji od postawy słownej, doktrynalnej do czynnej, humanitarnej. Radykalnie wypowiada się Camus w *Człowieku Zbuntowanym* [79], gdzie w formie pozbawionej wszelkiej metafory i symboliki stwierdza wprost, iż wobec problematyki teologicznej zajmuje zdecydowanie negatywne stanowisko, pragnie nawet czegoś więcej, chce zgromadzić ludzką społeczność na gruzach społeczności boskiej.

Jednakże krytycyzm względem Kościoła nie wyczerpuje w pełni postawy Camusa. Pisarz stwierdza z naciskiem, że „nie należy obciążać tylko chrześcijan" [80], bowiem we współczesnych powikłaniach „inni również biorą udział" [81]. Rzeczywiście, znaczna część winy za obecny chaos w świecie spoczywa na chrześcijaństwie, którego doktryna, zdaniem Camusa, nie wykazała należytej efektywności, przeciwnie, pogłębiła pustkę we współczesności. Oskarżenie to nie odnosi się wszakże wyłącznie do Kościoła. Razem z Camusem stawiamy sobie pytanie, kim są ci „inni", o których wspomina autor *Upadku*? — W tym miejscu mała dygresja. Otóż krytyka zarówno z pozycji katolickich [82] jak i marksistowskich [83] niejednokrotnie określała Camusa mianem „typowy przedstawiciel rozkładu świata mieszczańskiego i jego kultury" [84]. Jest w tym wiele racji, choć istnieją również pewne niebezpieczeństwa jednostronnych uogólnień. Wypada więc obecnie pokrótce scharakteryzować stosunek Camusa do tego, co zwykliśmy nazywać kapitalizmem.

Stanowisko pisarza względem indywidualizmu realizowanego w kontekście namiętnej pogoni za zyskiem, wyrachowania i egoistycznego interesu [85] jest zdecydowanie dezaprobujące, negatywne. Miarą tego świata stał się pieniądz, medium urastające do rangi celu. Stąd płynie dehumanizacja życia, pozerska moralność oraz aktorstwo filantropii, której przykry okaz obserwujemy na przykładzie J. B. Clamence'a z *La Chute*. Camus dostrzega tu także tendencję do konformizmu oraz pokusę łatwego przejścia na pozycje moralności rasowej, grupowej lub krańcowo totalitarnej. Nic

---

79 *Człowiek Zbuntowany*, j w. s. 113.

80 *Upadek*, j w., s. 97.

81 j w.

82 Morawski K., *Książka o mieszczańskim świecie*, „Dziś i Jutro" 1955, nr 5, s. 3.

83 Kanapa J., *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, Paris 1947.

84 Morawski, j w.

85 Camus A., *Nieporozumienie*, „Nowe Sygnały" 1956, nr 10, s. 4.

dziwnego, że kapitalizm jest również objęty dekadencją. Wprawdzie Camus nawiązuje w swej koncepcji *Człowieka Zbuntowanego*[94] do ujęć indywidualistycznych, lecz dokonuje tego na zgoła innej płaszczyźnie. Zagadnienie to nabierze pełniejszego wyrazu na tle rozważań w rozdziale następnym. Jest jednak rzeczą oczywistą, iż postawę Camusa w tym względzie cechuje daleko posunięty krytycyzm. A więc wykluczona jest ewentualność identyfikowania poglądów Camusa z postawą indywidualistyczną w przyjętym rozumowaniu, podobnie jak mimo pozorów nie należy twórczości jego zaliczać do egzystencjalizmu.

Wobec totalizmu faszystowskiego zajmuje Camus wyraźne stanowisko, wielokrotnie zresztą wypowiadane w *Lettres à un ami allemand*[95] oraz w dramatach *Caligula* i *Stan oblężenia*, w których poddaje surowej krytyce teorię i praktykę koncepcji rasistowskich, szowinistycznych i hitlerowskich w szczególności. Niemcom wytyka namiętność zaborczą[96], ujawnioną w brutalnym zamachu na życie społeczeństw. Zjawisko totalizmu faszystowskiego rozpatruje Camus na szerszej płaszczyźnie, w kontekście współczesnego życia. Postać Caliguli wywodzi się przecież z tragicznego stwierdzenia, że „wszystko wokół mnie jest kłamstwem"[97] i dlatego tyran usiłuje stworzyć i realizować jakąś własną ideę wyższą. Tok rozumowania Caliguli jest następujący: skoro wszystko okazało się kłamstwem, „ja chcę, żeby ludzie żyli prawdą i mam środki, by ich do tego przymusić"[98]. Jednak sam Caligula nie dowierza tej prawdzie. Znamienny jest dialog między nim a Chereą:

„Caligula: Powinieneś więc uwierzyć w jakąś ideę wyższą.
Cherea: Wierzę, że istnieją czyny piękniejsze od innych.
Caligula: Wierzę, że wszystkie mają wartość równą"[99]

Oto jak mizerne są rezultaty takich konstrukcji. Nasze idee wyższe, montowane doraźnie *ad hoc*, wiodą ku nihilizmowi, niepokojąco zacierając różnicę między dobrem a złem. Znaleźliśmy się więc w ślepym zaułku, ale niepewność naszej sytuacji posiada również

---

[94] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 32.

[95] Hall R., *Lettres à un ami allemand par A. Camus*, „Fontaines" 1945, nr 46, s. 896.

[96] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 15.

[97] *Caligula*, j w., s. 40.

[98] j w.

[99] j w. s. 60.

swą optymistyczną nutę, bo nawet „wątpienie może przekształcając się pokierować naszym postępowaniem" [100].

Na historycznym pobojowisku pod ciosami absurdu i śmierci nie uległo jednak wszystko. Pozostał człowiek żywy, konkretny człowiek, będący wartością jedyną, lecz niestety dziś zewsząd zagrożoną. Camus chce bronić człowieka. Stanowczo przeciwstawia się więc wszelkim usiłowaniom degradacji osoby ludzkiej [101]. Przedmiot nie może górować nad osobą [102]. Pisarz odrzuca każdą próbę wchłonięcia jednostki ludzkiej przez koncepcję masowości. Oto co na ten temat mówi autor *Stanu oblężenia* słowami Chóru: „byliśmy ludem, a teraz jesteśmy masą! Zapraszano nas, a teraz nas zwołują! Wymienialiśmy chleb i mleko, teraz nas zaopatrują. Drepczemy i mówimy, że nikt nie może nic dla nikogo i że trzeba czekać na swoim miejscu, w szeregu, który nam wyznaczono!" [103]. Camus demaskuje bezduszność biurokracji usiłującej zagarnąć władzę nad człowiekiem. Oto ironiczna wypowiedź Nady ze *Stanu oblężenia:*

„Nada: To cię upakarza, więc dobrze. Ale wróćmy do twego interesu. Czy wolisz korzystać z artykułu 208, rozdział 62 szesnastego okólnika postępowania ogólnego numer 5 — czy z paragrafu 27 artykułu 207 okólnika 15, dotyczącego postępowania szczegółowego?

Mężczyzna: Ależ ja nie znam żadnego z tych zarządzeń!

Nada: Oczywiście, człowieku! Ty ich nie znasz. Ja także. Ale ponieważ musisz się decydować, pozwolimy ci korzystać z obydwu naraz" [104].

W takich warunkach człowiek zatraca się w imię absurdu. Doskonale ilustruje ten fakt opozycja Diege, zanotowana również w *L'Etat de Siège* — „Myślicie, że wszystko można zamknąć w cyfrach i formułach. Ale układając wasz piękny słownik zapomnieliście o dzikiej róży, o znakach na niebie, o twarzach lata, o wielkim głosie morza, o rozdarciu i gniewie człowieka" [105]. Biurokratyzm, będący konsekwencją współczesnego kryzysu, wy-

---

[100] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 20.
[101] j w., s. 214.
[102] j w.
[103] *L'Etat de Siège*, j w., s. 131.
[104] j w., s. 134.
[105] j w., s. 175n.

raża próbę zaprowadzenia jakiegoś technicznego porządku, by doraźnie normować życie ludzi w warunkach pustki.

W twórczości Camusa często powraca motyw pustyni symbolizujący międzysystemową próżnię naszego osamotnienia, w którym uczucia ludzkie przybierają diametralną rozpiętość — od rozpaczy, cynizmu i nihilizmu, aż po obiecujący, straszny optymizm; od bezsilności po otwarty bunt „przeciwko Bogu dotychczasowego porządku"[106], od spostponowania ludzkiej godności aż do rozmaitych form apoteozy człowieka, którego rozum, praca i polityka łącznie z zasadą *homo homini lupus* zastąpić mają ich dawne odpowiedniki — Biblię, religię i wiarę mówiącą, że *homo homini deus*[107]. Wynika stąd specyficzna struktura psychiczna współczesnego społeczeństwa. Wobec chaosu i odwartościowania tradycyjnych wartości dominującą stała się obcość — *l'étrangeté* — w świecie. Niebo chłodno rozpościera się dramatycznym obliczem ziemi. Camus uświadamia, iż Bóg w krzyczącym zewsząd kryzysie jest „zwykłym chórzystą" uczestniczącym ze znawstwem w okrutnym rytmie naszego losu — *le bon Dieu qui connait pourtant la musique n'est qu'un enfant de choeur*[108]. Zresztą współczesność wyciągnęła już z tego faktu wnioski, bowiem „całe społeczeństwa odeszły dziś od sakralności. Żyjemy w okresie zdesakralizowanej historii"[109]. Przyzwyczajeni do religijnej koncepcji świata, ludzie czują się jeszcze bardziej zagubieni i samotni. W takiej sytuacji na każdym z nas ciąży szczególna odpowiedzialność, bowiem chociaż „Bóg umarł, ale pozostają ludzie, to znaczy historia, którą należy rozumieć i budować"[110].

Jesteśmy pokoleniem zagubionym, które nie wie, „kto tu właściwie jest oskarżonym"[111]. Stąd nasz niepokój i namiętność, która zmęczona sobą przybiera nieraz pozory zniechęcenia, że „w gruncie rzeczy jest mi wszystko jedno"[112]. Niewątpliwie szukamy i tu kryje się źródło naszej pomyłki. Nie myli się ten, kto nie szuka. Camus jednak wie, że poszukiwanie to rzecz trudna i dlatego nazywa je czymś w rodzaju nowoczesnej ascezy[113]. Zaleca

---

106 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 39.
107 j w., s. 155.
108 *L'Etat de Siège*, j w., s. 23.
109 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 39.
110 j w., s. 13.
111 *Obcy*, j w., s. 96.
112 *Obcy*, j w., s. 42.
113 *Człowiek Zbuntowany*, j w. s. 15.

więc uczciwość [114] i zerwanie z pozą. W sensowności takiego szukania pokłada Camus nadzieję jako myśliciel i pisarz. W społeczeństwie współczesnym dostrzega wielkie rezerwy dobra, umiłowanie wolności, zdolność do heroicznych poświęceń. Ukazuje ideał świętości bez Boga sądząc, iż pokolenie dojrzewa do nowego humanizmu, który przygotowuje się w antyboskim ruchu, głoszącym czasy „człowieka króla" [115]. Camus podkreśla, iż dominantą współczesności jest „nostalgia za niewinnością i wołanie o istnienie" [116]. Są to podstawy, na których się będzie mogła wznieść nowa jedność świata. Czasy nasze kształtując ludzi oczyszczonych przez dżumę stwarzają fundamenty, na których wznieść się powinno ambitne i ludzkie jutro, uczciwy profil przyszłości [117].

KSZTAŁT NASZEJ MIŁOŚCI

Caligula, przekonawszy się o bezużyteczności swojej mitologii, stwierdza z gorzkim wyrzutem: „gdybym dostał księżyc, gdyby wystarczała miłość — wszystko byłoby zmienione" [118]. W słowach tych mieści się trafnie nakreślona charakterystyka współczesności. Camus jest niewątpliwie chrześcijańskim interpretatorem dzisiejszego człowieka, gdy stwierdza, że *gros* aktualnych problemów ściśle wiąże się z zagadnieniem miłości. Zauważa jednak, że miłość jest niewystarczająca i dlatego z takim trudem kształtuje się lepsze oblicze ludzkiego życia. Cóż to znaczy, że miłość jest niewystarczająca? — To znaczy przede wszystkim, iż jest rozdarta, sfragmentaryzowana, ograniczona do ram fanatyzmu, partykularnej ideowości, rasy, grupy, szowinizmu lub egoizmu indywidualnego. Wyczuwa się, że Camus miłość autentyczną rozumie całościowo podkreślając, iż każde jej okrojenie mści się w praktyce. Przykładem takich właśnie konsekwencji, wynikających z tragicznego rozdarcia, z utylitarnego zacieśnienia miłości do egoistycznego wymiaru — jest bohater *Upadku*, J. B. Clamence, w którym wypowiada się równocześnie psychika tzw. modnej współczesności, proponującej możliwie najwygodniejsze urządzenie się w warunkach międzysystemowości. Są ludzie kalkulujący wszystko, nie wyłączając nawet własnego sumienia, wyłącznie na dziś.

---

114 *Obcy*, j w., s. 78.
115 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 115.
116 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 117.
117 j w., s. 15.
118 *Caligula*, j w., s. 69.

Tragizm Clamence'a na tym polega, iż poznajemy w nim człowieka, który nigdy nie kochał, choć życie jego było pełne rozkoszy i przygód. Oto zwierzenia charakteryzujące tę postać od wewnątrz: „alkohol i kobiety, wyznajmy to, dostarczyły mi jedynej ulgi, jakiej byłem godzien. Zdradzam panu tę tajemnicę, drogi przyjacielu, niech pan korzysta z niej bez obaw. Przekona się pan, że prawdziwa rozpusta wyzwala, ponieważ nie stwarza żadnych zobowiązań. W rezultacie posiada się tylko siebie, jest to więc ulubione zajęcie ludzi zakochanych we własnej osobie"[119]; „zaspokajałem miłość, którą miałem dla siebie"[120]; „miałem w życiu przynajmniej jedną wielką miłość, której sam byłem przedmiotem"[121] — ale to już nie jest miłość integralna, prawdziwa, skierowana ku drugiemu człowiekowi z poczuciem odpowiedzialności. Clamence widział tego drugiego człowieka przez pryzmat własnej namiętności, fragmentarycznie i nie na serio. Wprawdzie Clamence także szukał miłości[122], lecz nie chciał uczciwie znaleźć, postanowił przeto urządzić się w pustce.

Miłość jest dynamiką ludzkiego życia, jej brak powoduje zastój, marazm, bezkierunkowość, „a zatem jedziemy bez żadnego znaku orientacyjnego, nie możemy ocenić naszej szybkości. Posuwamy się i nic się nie zmienia"[123] i dlatego właśnie „martwa pora jest porą naszych serc"[124]. Ludzkość jakby wewnętrznie stanęła, wbrew oszałamiającym postępom na polu techniki. Camus wyraża moralny impas, często nawet regres, którego indywidualnie i społecznie doświadczamy. Clamence posuwa się nie w miłości, lecz w egoizmie, któremu podporządkowuje dysponowane dobrodziejstwa współczesnej cywilizacji, nie wyłączając człowieka traktowanego jako rzecz, którą się bierze, używa i porzuca w miarę potrzeby lub kaprysu.

Powstaje pytanie, dlaczego wystąpiło zjawisko takiej właśnie okrojonej miłości? — Ludzie dziś bardziej niż kiedykolwiek chcą być wolni. Wypowiada się tu swoista psychologia pokolenia, które, osaczone ze wszystkich stron systemami absurdalnego dyktatu, ubóstwia wolność i podporządkowuje jej wszystko, nie wyłączając nawet miłości, niepomne, że „u kresu każdej wolności jest wyrok,

---

119 *Upadek*, j w., s. 86.

120 j w., s. 52.

121 j w., s. 49.

122 j w., s. 84.

123 j w., s. 81.

124 *La saison immobile est la raison de nos coeurs* — *L'Etat de Siège*, j w., s. 48.

zwłaszcza gdy się nikogo nie kocha"[125]. Upadek Clamence'a jest naszym upadkiem. Bohater dochodzi do przekonania, że jedyną miarą jego życia było „nie całkiem"[126]. Prawda o naszej miłości w kontekście *Upadku* brzmi chłodno i przenikliwie. Powiedział ktoś, że w *La Chute* nie ma żadnych marginaliów, a „wszystko podporządkowane jest namiętnej pasji demaskowania"[127]. Camus podobnie jak Dostojewski „obnaża duszę"[128] współczesnego człowieka. W tej pasji demaskowania jest nawskroś „humanistyczny aż do utraty tchu, do paradoksu. Chciałby zrobić wielkie psychologiczno-metafizyczne pranie. Wyprać ludzkość z wszelkiego egoizmu"[129]. Na dnie współczesnego kryzysu dostrzega pisarz tragiczny brak serca. Człowiek dzisiejszy wietrzeje, zaraża pustką otaczającego go zewsząd absurdu, dlatego wielkość naszego kryzysu mierzy się przede wszystkim głębią. Moralność nabrała cech zakłamania, stała się parawanem. Przecież i Clamence był szanowany w Paryżu jako adwokat, mający dobrą opinię. Starał się, by na zewnątrz tak właśnie było i dlatego nieraz efektownie potrafił pomóc staruszce przechodzącej przez jezdnię, znany był nawet jako filantrop, a w rzeczywistości były to tylko pozory. Brak autentyzmu w odniesieniu do samego siebie, coś w rodzaju złej gry na codzień, choć aktorsko świetnie wyreżyserowanej, ujmującej i poprawnej — to prawdziwy Clamence, będący po prostu jednym z wielu. Zjawiska takie mają daleko idące konsekwencje.

Człowiek, który nie kocha, wybiera w drugim człowieku tylko fragmenty, jakie są mu w danej chwili potrzebne. Inni stają się niewolnikami, panem zaś mój egoizm. W ten sposób dochodzimy do problemu niewolnictwa, które wypowiedziało się już publicznie w naszym stuleciu; dość wspomnieć rasizm lub osławione teorie o narodzie panów. A właściwie początek był bardzo prosty. Clamence wychodząc z egoistycznych pozycji doszedł w końcu swej filozofii życia do zapotrzebowania na niewolników. Z niezwykłą szczerością wyznaje, że "każdemu trzeba niewolników jak powietrza. Wiem dobrze, że nie można się obejść bez panowania, czy też bez tego, by nam służono"[130]. A więc niewolnictwo „w swoim domu

[125] *Upadek*, j w., s. 111.

[126] Dolecki Z., *Proces Wieku*, „Kierunki" 1957, nr 35, s. 5.

[127] Kołątaj J., *Sąd ostateczny jest codzień*, „Tygodnik Powszechny" 1957, nr 31, s. 4.

[128] Przybylski R., *Camus i Dostojewski nad upadkiem*, „Polityka" 1957, nr 23, s. 4.

[129] Miklaszewska M., *Upadek Camusa czyli strzeżmy się ludzi niewinnych*, „Prawo i Życie" 1957, nr 15, s. 6.

[130] *Upadek*, j w., s. 38.

lub w fabrykach", gdyż „taki jest porządek rzeczy" [131] Z miłości do fragmentu wywodzi się także nienawiść do tego, co jest poza fragmentem, w najlepszym zaś wypadku obojętność i chłód. Tak wygląda współczesne życie, którego mitologiczne teorie, wstawiające nienawiść do swych katechizmów jako naczelne przykazanie, bynajmniej nie są zjawiskiem przypadkowym, stanowiąc tragiczny owoc samowolnych okrojeń miłości, która tylko wtedy jest prawdziwa, jest sobą, gdy jest integralnie pojęta, skierowana ku człowiekowi jako człowiekowi. Konsekwencją podziału miłości, stała się nienawiść i człowiek rozdarty. Nie tylko człowiek indywidualny dzieli ten los, równocześnie bowiem następuje dezintegracja narodów, państw i wrogi podział świata, gdyż — dopowiedzmy to z A. St. Exupéry'ego — ziemia jest ojczyzną ludzi, a w jej obliczu wyraża się serce człowieka.

Powstaje pytanie, jakimi względami kierowano się dokonując fragmentaryzacji miłości? — Kryteriów poczęły dostarczać nowoczesne teorie, *ad hoc* preparowane mitologie. I tak jedni kroją wedle rasy, inni wedle interesu, seksu, szowinizmu, lub grupy — wszyscy zaś na egoistyczną miarę. Camus konkretyzuje historycznie swe rozważania. Stosując miarę miłości autentycznej ocenia wartość indywidualizmu i totalizmu.

W indywidualizmie nie ma miłości, gdyż nie ma tam człowieka. Stwierdzenie to dziwne, początkowo szokuje oryginalnością, lecz im głębiej wnikamy w jego treść, okazuje się coraz bliższe prawdy. Indywidualizm bowiem zdehumanizował życie. Miarą wszystkich rzeczy stał się pieniądz. Stosunki między jednostkami coraz bardziej ustępują miejsca zależnościom bezosobowym. Marta, występująca w dramacie *Le Malentendu*, nie zdaje sobie sprawy, że przybywającym w gościnę do prowadzonego przez nią wespół z matką hotelu-oberży jest jej rodzony brat, który po latach rozłąki chce sprawić niespodziankę bliskim i dlatego nie ujawnia się od razu, kim jest. Wita więc Marta owego nieznajomego charakterystyczną dla kapitalistycznych stosunków uczynnością „będzie pan miał to, co chowamy dla naszych rzadkich podróżnych, ale to nic nie ma wspólnego z uniesieniami serca. Oto klucz (podaje mu) i proszę nie zapominać, że przyjmujemy pana u siebie dla korzyści z całym spokojem i jeżeli zatrzymamy pana, to także tylko dla korzyści" [132]. Nie było serca w oberży. Co więcej, hotel ów stanowił siedlisko egoizmu, posuniętego aż do nienawiści i mor-

---

131 j w., s. 38

132 Camus A., *Nieporozumienie*, „Nowe Sygnały" 1956, nr 10, s. 4.

du. Był jaskinią zbójców, gdyż matka z córką, korzystając z pobytu zamożniejszych przyjezdnych, mordowały podstępnie i ograbiały swych gości. Więzią łączącą matkę z córką była zbrodnia. Gdzie brak serca — droga do zabójstwa człowieka jest już właściwie otwarta.

Po dokonaniu mordu na własnym bracie, którego Marta zabiła wespół z matką, uświadomiwszy sobie, kim jest ofiara zbrodni, obie popadają w rozpacz. Marta stwierdza z goryczą „wyobrażałam sobie, że zbrodnia jest tym ogniwem, które na zawsze łączy mnie z matką. Do kogoż miałam się zwrócić na tym świecie? Ale popełniłam błąd. Zbrodniarz jest samotny nawet wtedy, gdy zabija razem z tysiącem ludzi"[133]. Marta postanawia popełnić samobójstwo: „moja samotna śmierć jest sprawiedliwa, bo żyłam i zabijałam samotnie"[134]. Człowiek wyzuty z miłości zostaje sam. Solidarność przez zbrodnię zawodzi. Na tym tle pełną dramatu staje się modlitwa Marty: „Boże! jakże żyć na tej pustyni. Przemówię do Ciebie. Znajdę właściwe słowa (pada na kolana) oddaję się Twojej opiece. Miej dla mnie litość, spojrzyj na mnie! Usłysz mnie Panie i podaj mi swoją dłoń. Ulituj się nad tymi, którzy się kochają i są rozdzieleni"[135]. Modlitwę tę należy także zinterpretować w kontekście całokształtu poglądów pisarza. Camus ukazuje tu, jak wielką jest nasza samotność w stuleciu zbrodni i jak naturalnie w tej samotności zginają się kolana przed kimś, kto ewentualnie jeszcze czeka. Autor dramatu na pewno nie zamierza nas prowadzić do Boga, lecz ukazuje, jak bardzo jesteśmy sami. Śmierć bowiem to nie tylko samotność umierania, nawet choćby ono było tak straszne jak samobójstwo Marty, ale i samotność dla tych, którzy zostają. Przede wszystkim jednak uświadamia Camus, że człowiek, którego zabijam lub krzywdzę — jest moim bratem.

W świecie współczesnym brak miłości, a skoro brak miłości do człowieka, to — dodajmy — jakże mówić o miłości względem Boga, wobec którego obowiązuje miara „coście uczynili jednemu z braci"[137]. Próbujemy wprawdzie legitymować się innymi cnotami, pragnieniem równości, jedności, sprawiedliwości. Dora w III akcie *Les Justes* mówi: „Trzeba czasu na miłość, a my mamy zaledwie czas na sprawiedliwość"[138]. Ale czymże jest sprawiedliwość bez

[133] j w., s. 12.
[134] j w.
[135] j w.
[136] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 30.
[137] Mt. 25, 40.
[138] Camus A., *Sprawiedliwi*, „Życie Literackie" 1957, nr 47, s. 4.

miłości — *summum ius* — *summa iniuria*. Znowu więc powracają założenia absurd-chaos i śmierć-zbrodnia, którą w stuleciu naszym próbowano sankcjonować prawem. Problematyce prawa, które zabija, poświęcony jest zresztą cały dramat *L'Etat de Siège*. Oto w zarysie morale naszej epoki, nasz indywidualny i społeczny profil widziany od wewnątrz. Co najmniej ciekawie w takim kontekście brzmią słowa Pisma: „kto nie miłuje, trwa w śmierci" [139].

MORALNY PROFIL POKOLENIA

Chór w pierwszej części dramatu *Stan oblężenia* wypowiada nowoczesne *vae soli* — „Biada, Biada! Jesteśmy sami! My i dżuma!" [140] Podobne stwierdzenia powracają w twórczości Camusa wielokrotnie. Z odcieniem wyrzutu tenże chór przypomina, iż „nasi władcy mówili, że będą nas osłaniać, a oto jesteśmy sami!" [141] Jest to ostatnie stwierdzenie, bo oto „już wiatry utknęły w drodze i niebo jest puste! Mamy zamilknąć na długo. Ale zanim usta zamknie knebel strachu, po raz ostatni krzyczymy na pustyni!" [142] Znów odzywa się tu znany motyw pustyni, będący metaforą międzysystemowości.

Opuszczenie, które ukazuje Camus, można by dwojako sklasyfikować. W pierwszym rzędzie będzie to samotność egzystencjalna indywidualnego człowieka, spotęgowana faktem pustego nieba i osaczeniem przez zakłamanie. Łączą się tu dwa wątki — egzystencjalny i historyczny; samotność filozoficzna z konkretną postacią samotności wobec dżumy, która wtargnęła do naszego Kadyksu. W twórczości Camusa spotykamy się także z jeszcze inną, niewątpliwie ciekawą odmianą samotności przybierającej społeczne rozmiary. Zjawisko niezwykłe — społeczna samotność! W paradoksie tym jest jednak wiele trafności, bowiem wobec dżumy, terroru, przemocy samotny jest dziś nie tylko indywidualny człowiek, lecz i całe społeczeństwo, narody, które mogą w liczbie mnogiej powtórzyć przytoczone „biada" Chóru z *L'Etat de Siège* — „Biada, jesteśmy sami — my i dżuma!" [143] Samotność społeczna jest wyni-

---

139 I Jan 3, 14b.

140 *L'Etat de Siège* j w., s. 89: *Malheur! Malheur! Nous sommes seuls! La Peste et nous! La dernière porte s'est refermée!* W ostatnich słowach Camus symbolicznie wypowiada osaczenie człowieka zamkniętym wokół systemem absurdu i śmierci.

141 *L'Etat de Siège*, j w., s. 81.

142 j w., s. 90.

143 j w., s. 89.

kiem absurdu i śmierci. Rodzi się jednak pytanie, dlaczego Camus w samej koncepcji współczesności tak bardzo osamotnił człowieka? Zwróćmy uwagę, że pisarz stosuje tu systematyczną wprost redukcję wszystkiego, co otacza jednostkę ludzką, by w końcu skoncentrować uwagę naszą wokół człowieka jako człowieka. Można by zarzucić, że taka metoda jest destrukcyjna, bo nawet w ostatecznym podsumowaniu Camus ukazuje człowieka w nędznej sytuacji, z zakneblowanymi ustami, zewsząd oszukanego, sterroryzowanego [144] — człowieka pozbawionego wolności na zewnątrz i miłości od wewnątrz [145]. Miłość bowiem nasza jest rozdarta „znamy tylko nędzną formę miłości" [146] *leur amour est déchiré* [147] i dla wielu pozostaje czymś nieznanym. Charakterystyczne jest pytanie Dżumy: *L'amour? Qu'est-ce que c'est!* [148] Taka jest samotna sylwetka współczesnego człowieka, do którego sprowadza swe refleksje Albert Camus widząc na dnie tej tragicznej nędzy godność, buntującą się i odrzucającą nihilizm [149].

Fakt, że w takiej samej sytuacji, jak ja, znajdują się miliony ludzi, nie może pozostać bez echa. Samotność, przybierając społeczne rozmiary, staje się czynnikiem jednoczącym. Za zbuntowanym przeciw Dżumie bohaterem *Stanu Oblężenia* idą inni. Wprawdzie Diego umiera, lecz wyzwolił tłumiony, drzemiący w sercach ludzi krzyk protestu. Diego jest uczciwy i odważny. W dialogu z Dżumą stwierdza, że ludzie będą zawsze większi od terroru. Człowiek stanowi wartość niezaprzeczalną, świętą [150]. Wprawdzie Camus ukazuje tę ludzką godność w osamotnieniu, lecz nie jest to nędza identyfikująca się z rozpaczą. Oto bowiem w najtragiczniejszej chwili doświadczeni zarazą ludzie potrafią się zjednoczyć. Wspólnym mianownikiem tej nowej więzi społecznej jest świadomość człowieczeństwa. W Oranie znajdujemy potwierdzenie istnienia owej więzi, która tworzy się w abstrakcji od wszelkich ustrojów, doktryn i światopoglądów. W zmierzchu czasów ideologii odpada podział na klasy wobec wspólnej walki z zarazą. Ludzie najroz-

---

144 j w., s. 134 i 137.

145 j w., s. 213.

146 *c'est la misérable forme que prend amour!*, j w., s. 221.

147 j w., s. 215.

148 j w., s. 226. Camus dodaje, że Dżuma wypowiedziawszy te słowa wychodzi z pokoju — *il sort* — co nasuwa analogię z piłatowskim pytaniem, co to jest prawda, po którym również znajdujemy wzmiankę, że Piłat wypowiedziawszy te słowa wyszedł (Jan 8, 38). Istnieje więc jakieś domyślne lecz nie mniej uderzające podobieństwo między toczącym się procesem, w którym Piłat sprzeniewierzył się prawdzie, a Dżuma miłości.

149 *L'Etat de Siège*, j w. s. 213 ns.

150 j w., s. 215.

maitszych stanów i przekonań stają w jednym szeregu. Zarówno znany nam już ks. Paneloux jak i niewierzący dr Rieux, typ tradycyjnego urzędnika — Grand i „święty bez Boga", Tarrou. Tworzy się nowy ład, w którego formowaniu dżuma odgrywa rolę katalizatora. Ten zdumiewający porządek nie jest tworem sztucznym, przeciwnie, powstaje w sposób najzupełniej naturalny w oparciu o fakt człowieczeństwa, bez względu na jakiekolwiek różnice. Samotność wobec śmierci-dżumy staje się czynnikiem integracji, bo w camusowskiej koncepcji trudno odróżnić *solitaire* od *solidaire*[151].

Niestety, ów proces jednoczenia się ludzi dobrej woli nie obejmuje wszystkich. W zadżumionym Oranie są bowiem jednostki próbujące wykorzystać chaos i zamieszanie, by ubić dla siebie brudny interes. Charakterystyczną w tym względzie jest postać Cottarda z *La Peste*, który doskonale radzi sobie w czasie zarazy, bo stanowi ona niemałą szansę dla takich właśnie elementów. Cottard uwija się skrzętnie gromadząc zrabowany dobytek. Na wieść o końcu dżumy dostaje pomieszania zmysłów. Przyszłość nie należy do kryminalistów i zwyrodnialców. Wprawdzie mogą oni robić doraźną karierę, znaleźć sobie korzystne miejsce we współczesnym Oranie, lecz nic poza tym. To co podłe ma zarazem krótkie nogi, a ludzie na miarę Cottarda grasując w społeczności zadżumionych równocześnie znajdują się poza jej nawiasem podobnie jak „nie można żyć wiedząc, że człowiek jest niczym"[152]. Ponadto Camus w tej postaci wyraził symbolicznie fakt, iż dżuma mobilizując dobro w człowieku, równocześnie wyzwala, by potem osamotnić, przestępców, izolując ich od zdrowego pnia, stanowiącego podstawę tworzącego się nowego ładu. Zyskujemy w ten sposób nie tylko potwierdzenie trafności obserwacyjnego zmysłu Camusa, lecz również nową wiarę w dobro i godność ludzką.

---

151 Camus A., *Ionas albo artysta przy pracy*, „Tygodnik Zachodni" 1957, nr 38, s. 5.

152 *L'Etat de Siège*, j w., s. 233.

TEORIA METAFIZYCZNEGO BUNTU

Ce n'est pas assez de critiquer son temps il faut encore lui donner une forme et un avenir.

(A. Camus — *Actuelles*)[153]

Rację miał E. Brehier, gdy cytując Dupréela pisał: „Znaczenie wartości moralnych zdolni jesteśmy w pełni ocenić dopiero wówczas, gdy są one zagrożone. Otóż zagrożenie to jest dziś bezsporne"[154]. Dla Camusa — jak wiemy — człowiek jest jedyną wartością, która ocalała w ognistym piecu historii, lecz jest wartością zagrożoną. Całość współczesnych zagadnień moralnych sprowadza się więc do człowieka, do wydźwignięcia go ze stanu zagrożenia. W ten sposób stajemy na progu camusowskiej koncepcji buntu.

Etymologię wyrazu bunt wyjaśnia Camus grą słów *la révolte fait volte face*[155]. Zbuntowany więc byłby to „ten, co nagle się odwraca". Bunt jest równoznaczny z odrzuceniem upokorzeń, wyraża walkę o godność i nienaruszalność osoby ludzkiej, o uznanie dobra, które jest w nas mimo nędznych pozorów. Osaczenie jednostki przez nacierającą zewsząd przemoc absurdalnych, obumierających systemów każe Camusowi skoncentrować uwagę na człowieku. Pisarz celowo doprowadził nas do momentu, w którym przyparci logiką faktów stajemy wobec siebie, by spojrzeć we własne sumienie i stąd wydobyć krzyk protestu. Prawdziwy bunt jest przede wszystkim „wołaniem o istnienie"[156]. W tym sensie należy zrozumieć Rybaka ze *Stanu Oblężenia*, gdy wobec terroru sięga do elementarnego stwierdzenia, iż przynajmniej „moje życie należy do mnie!"[157] Camus odwołuje się do czegoś, co jest najbardziej podstawowe, do natury człowieka: *il y a une nature humaine... contrairement aux postulats de la philosophie contemporaine*[158]. Artystyczną ilustrację tego stanowiska znajdziemy w dramatycznym dialogu, toczącym się pomiędzy personifikacją Dżumy a zbuntowanym Diego, który oświadcza, że istnieje jakaś obiektywna postawa elementarnych praw człowieka. Charakteryzując ją

---

153 Camus A., *Actuelles II (Chroniques 1948—1953)*. Wyd. Gallimard 1953, s. 11.

154 Bréhier E., *Problemy filozoficzne XX wieku*. Wyd. „Pax" 1958, s. 57

155 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 26.

156 j w., s. 117.

157 *L'Etat de Siège*, j w. s. 104.

158 *L'Homme Révolté*. Tekst franc., j w., s. 28.

stwierdza Diego, iż „sięga ona w głąb wieków, jest większa od ciebie", czyli od Dżumy, będącej tworem historycznym. Reguła ta jest czymś stałym. Tkwi ona w głębi człowieka, przerasta możliwości Dżumy, terror i szubienice — *c'est la règle de nature*[159]. Uzasadnieniem naszego protestu wobec przemocy jest więc fakt urodzenia. Diego odrzuca proponowany przez Dżumę porządek rzeczy stwierdzając: „nie po to się urodziłem, aby się godzić na tę sprawiedliwość"[160], której szczegóły wyjaśnia w dalszym ciągu: „znam tę receptę. Trzeba zabijać, gwałcić, ażeby uleczyć niesprawiedliwość"[161]. Zbuntowany Diego nie zgadza się na to, zaś opozycję swą motywuje krótko: *je vous refuse de tout mon être!*[162] Wynika stąd, że bunt jest uzasadniony faktem istnienia natury ludzkiej, nadającej podstawowe prawo człowiekowi, przede wszystkim zaś prawo do życia. Bunt metafizyczny wiąże się z sumieniem i jako taki wywodzi się od wewnątrz. Cechą istotną, charakteryzującą camusowską koncepcję buntu, jest jej moralne, bezkrwawe oblicze.

Wypada jeszcze bliżej wyjaśnić związek buntu z sumieniem człowieka. Już w „Micie Syzyfa", nakreśliwszy tragiczny obraz aktualnej sytuacji[163], Camus dochodzi do wniosku, że jedyną drogą, jaka pozostała człowiekowi, jest bunt, ale nie powinien to być bunt krwawy, gdyż w rezultacie otrzymalibyśmy rozwiązanie konformistyczne. Bunt w ujęciu Camusa to wewnętrzny sprzeciw sumienia, rodzący się, podobnie jak odczucie absurdu, w wyniku konfrontacji. Człowiek „przeciwstawia zasadę sprawiedliwości, która jest w nim samym, zasadzie niesprawiedliwości, która jest w świecie"[164]. Bunt w takim ujęciu *est un confrontement perpétuel*[165], jest uświadomionym spojrzeniem w twarz absurdu. Bunt stanowi pierwszą oczywistość, podobnie jak *cogito* w systemie kartezjańskim[166]. Nawiązując do elementarnego *désir de clarté*[167], bunt metafizyczny „w paradoksalny sposób wyraża dążenie do porządku"[168], jest odpowiedzią na bezsens, chaos i pustkę. Wobec

---

[159] *L'Etat de Siège*, j w., s. 210.

[160] j w., s. 211.

[161] j w., s. 212.

[162] *L'Etat de Siège*, j w., s. 174.

[163] *Nous sommes les plus misérables!* — powtórzy potem w *L'Etat de Siège*, j w., s. 187, lecz nie jest to twierdzenie rozpaczliwe, bo dalszy ciąg przytoczonego tu zdania brzmi: *L'espoir est notre seul richesse!*, *L'Etat de Siège*, j w., s. 187.

[164] *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 33.

[165] Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, j w., s. 77.

[166] *Człowiek zbuntowany* j w., s. 34.

[167] j w., s. 3.

[168] j w., s. 37.

faktu, iż wpierw następuje uświadomienie sobie absurdu, po czym rodzi się bunt, Camus uważa, iż nawet absurd może i powinien stać się motorem [169] humanistycznego odrodzenia [170] właśnie dlatego, że wywołuje tę wewnętrzną opozycję sumienia. Zjawisko buntu jest więc rodzajem konfrontacji. Bunt rodzi się na współczesnej, międzysystemowej pustyni, w samotnym człowieku. Nasuwają się tu pewne skojarzenia z postawą anachoretów. Być może, iż również obecnie w specyfice naszej sytuacji kształtują się jakieś analogiczne procesy i kto wie, czy podobnie jak ongiś z pustyni nie wyjdzie jakaś twórcza kontemplacja lub świeżość idei, którą poniosą w swym wnętrzu nowi ludzie, wkraczający na forum jutrzejszego świata. Camus w to nie wątpi, jest pełen przeczuć i oczekiwania. Spodziewa się, że właśnie w człowieku dzisiejszym tworzy się realny kontur lepszej przyszłości. Byłby to więć zaczątek jakiegoś nowego humanizmu, swoisty przedświt nadziei. Sprowadziwszy wszystkie problemy do człowieka, zaś wszystko co ludzkie do sfery sumienia, Camus stąd właśnie wyprowadza teorię jakiegoś oczyszczonego *novum*, które na razie ma tylko postać opozycji, buntu. Będzie to nowość pozbawiona schematu, odideologizowana, oczyszczona ze zniewalających sugestii doktrynalnych. Po prostu będzie to jakaś czysto ludzka realność i dlatego zdoła połączyć wszystkich. Dżuma odejdzie, gdyż jest zjawiskiem przejściowym. Trzeba więc już teraz myśleć o takim urządzeniu świata, by sumienie ludzkie było powszechnie uznanym autorytetem. Z człowieka wyrośnie nowy, uczciwy ład. Skończy się „szczęście" wedle schematu, jaki usiłowała stworzyć dżuma, która „chce nas mieć pod swymi rządami. Kocha nas na swój sposób. Chce, żebyśmy byli szczęśliwi wedle jej rozumienia, a nie jak my chcemy. Są to wymuszone radości" [171]. To brzmi jak proroctwo, lecz Camus nie rezygnuje z realizmu i nawet w obecnym, zagadkowym toku historii dostrzega wyraźne potwierdzenie swej optymistycznej wiary. Oto bowiem dżuma przegryza nie tylko dotychczas istniejące systemy, lecz i samą siebie, gdyż jest w istocie swej absurdem i śmiercią. Nawiązywanie do jej schematycznych sugestii byłoby anachronizmem i niekonsekwencją. Człowiek zbuntowany powinien nastawić się na wewnętrzną samodzielność. Bunt więc jest zjawiskiem progresywnym, *la révolte créatrice* [172]. W tworzącej się insurekcji przeciw złu rodzi się nowa jedność świata, *l'insurrection contre le mal de-*

---

169 Luppé R., *Albert Camus*, j.w., s. 32.
170 j w.
171 *L'Etat de Siège*, j w., s. 87.
172 Luppé, j w., s. 31.

meure. avant tout, une révendication d'unité[173]. W trosce o moralny charakter buntu Camus zajmuje jak najbardziej stanowczą postawę wobec łatwizny i używania, będącego chęcią zadomowienia się w pustce. Nie wolno naśladować Clamence'a tworząc sobie jakiś „mały system" etyczny na wyłącznie własny, prywatny użytek. Dezaprobując takie tendencje Camus dostrzega w nich coś w rodzaju wyobcowania się z twórczego procesu, w którym tworzy się nowy ład. Ludzie podobni do Clamence'a pozostają osamotnieni, gdyż nie zrozumieli, że bunt jest ascezą[174].

Podobnie odrzuca Camus ewentualność działania z desperackich pozycji[175], gdyż „rozpacz jest kneblem"[176], a godzenie się na nią oznacza przyzwolenie na terror i niewolę. Pełna świadomość rodzi się wraz z buntem. Człowiek dochodzi do wniosku, że niepodobna dłużej być biernym jako medium, narzędzie w ręku obcych systemów. Dobrowolne wyzucie się z godności ludzkiej to zaprzeczenie samemu sobie, dlatego Camus żąda stanowczości i konsekwencji, „człowiek zbuntowany dotąd mówił tak — teraz nie, bo czuje, że ma rację"[177] Skończyła się pora ukorzeń i ślepego posłuszeństwa, zbuntowani postanawiają „raczej umrzeć, niż żyć na klęczkach"[178]. W problematyce buntu łączy się aspekt moralny i legalny, gdyż bunt „jest problemem człowieka świadomego, który zna swoje prawa"[179]. Chodzi tu już nie tylko o prawa jednostki, ale i o prawa społeczności[180], bowiem „żeby ta wartość mogła powstać, trzeba by co najmniej wszystkich ludzi. W buncie człowiek przekracza granice indywidualne utożsamiając się z innym człowiekiem"[181]. Bunt „otwiera drzwi i pozwala wyjść z siebie"[182]. Nie chodzi tu o jakiś sztucznie zorganizowany „ruch zbuntowanych". Ciągle przecież pozostajemy na płaszczyźnie sumienia, dlatego także owo jednoczenie się ludzi zbuntowanych Camus ujmuje wewnętrznie, dodając, iż „z tego punktu widzenia solidarność ludzka jest metafizyczna"[183]. Camus kładąc duży nacisk, by oczyścić swą

---

173 j w., s. 35 oraz Camus A., *L'Homme Révolté* j w. s. 129 (franc.).

174 Camus, *Człowiek Zbuntowany*. j w., s. 19.

175 j w., s. 19.

176 *L'Etat de Siège*, j w. s. 185.

177 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 25.

178 j w., s. 27.

179 j w., s. 32

180 j w.

181 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 28 n., 33. Wartość jest tu synonimem buntu, *la révolte* bowiem, jak pisze Luppé (dz. cyt. s. 34) komentując myśl Camusa — *la révolte met au jour une valeur*.

182 *Człowiek Zbuntowany*, j w., s. 29.

183 j w., s. 23.

ideę buntu z wszelkich nihilistycznych ewentualności [184], odrzuca wszelkie interpretacje krwawe, gdyż deformują one człowieka, sugerując wyjście niezgodne z sumieniem, historycznie skompromitowane. Negując bunt, który „kończy się zabójstwem człowieka" [185], Camus wyjaśnia stanowczo, iż tego rodzaju koncepcje „nie mają prawa, by zwać się buntem" [186], są bowiem zwykłym sprzeniewierzeniem [187]. W ten sposób staje się Camus niejako strategiem sumień. Wierzy w owocność swej strategii, choć nie łudzi szybkością nadejścia oczekiwanych skutków. Camus wie, że właściwie wszystko sprowadza się do wewnętrznej przemiany człowieka. Rezultaty w tej dziedzinie przychodzą z trudem. Na pewno nie są to tak obiecujące perspektywy, jak namiętna jest nasza niecierpliwość. Camus wierzy w człowieka i jest przekonany, że obrał właściwą drogę, która prędzej czy później powinna zaprowadzić świat w ludzką krainę szczęśliwszych dni. To brzmi jak marzenie, lecz jest to marzenie prawdziwe i piękne.

ZAKOŃCZENIE

Ocena twórczości Alberta Camusa jest rzeczą trudną. Zbyt wielka jest bowiem skłonność do uproszczeń, jednostronności lub subiektywizmu. Wobec Camusa jedynie miara uczciwa posiada jakieś znaczenie. Camus prowokuje do krytycznej postawy przede wszystkim wobec samego siebie.

Twórczość, której poświęciliśmy powyższe refleksje, jest w istocie swej wezwaniem do społecznego i indywidualnego rachunku sumienia, do podsumowań moralnych. To brzmi dość górnie, lecz na pewno nie przesadzimy stwierdzając, że dzieło Camusa jest nowoczesną amboną, z której rozlega się krzyk o prawdę. I w tym krzyku jesteśmy solidarni z Camusem, solidarni, gdy głosi swą moralną ideę buntu, gdy odwołuje się do sumienia, gdy szuka dobra w człowieku. Jesteśmy razem wszędzie tam, gdzie toczy się walka o szczerze pojęty humanizm, o miłość jako cnotę i więź społeczną.

Padło tu słowo „walka", które w pierwszej chwili zdaje się być zaprzeczeniem miłości. Dziś jednak jest inaczej. Skoro wszystko dokonuje się w walce, trzeba walczyć i o miłość, lecz walczyć buntem sumienia. Żyjemy bowiem w czasie trudnych paradoksów —

---

[184] j w., s. 112.
[185] j w., s. 111.
[186] j w., s. 118.
[187] j w., s. 112.

„oto... prawdziwy dramat myśli zbuntowanej, żeby istnieć człowiek musi się buntować" [188]. Jesteśmy z Camusem w jego trosce o integralnie pojętą, autentyczną miłość, w jego pragnieniu jedności dla rozdartego świata. Jesteśmy solidarni w odczytaniu zastrzeżeń, które postawił nam autor *L'Homme Révolté*, stwierdzając, że „historii buntu nie można mieszać z historią ateizmu. Pod pewnym kątem łączy się ona nawet ze współczesną historią uczuć religijnych" [189]. Ale są i treści, które nas dzielą. Trudno zgodzić się na powtórzenie, „że Bóg jest Ojcem śmierci i najwyższym zgorszeniem" [190], że zatraca się bezpowrotnie idea Boga i posłannictwo religii, że dom wyznania zostanie pusty. Przecież religia jako jeden ze sposobów społecznego i indywidualnego wypowiadania się ludzi w sprawach zasadniczych ma dziś ogromną, większą niż kiedykolwiek misję do spełnienia. Choćby nawet w realizacji idei buntu jako moralnej *katharsis* nowoczesnego człowieka, jako nowej więzi społecznej, łączącej zbiorowości ludzkie wspólnotą dobra w działaniu dla lepszego świata. Przecież sam Camus podkreśla, że „Chrystus przyszedł rozwiązywać problemy zbuntowanych" [191] i jako „Bóg porzucając jawnie swe tradycyjne przywileje przeżył w ciemnościach trwogę śmierci aż do końca" [192]. To są wartości, które łączą. Z Camusem solidaryzujemy się w trosce o człowieka, przekonani że idea Boga pozostanie jedynym światłem dla zbuntowanych. Skoro „bunt jest ascezą" i jest to „asceza ślepa" [193], to potrzeba owego światła urasta do konieczności. Camus jednak wybiera odmienną drogę. Z uporem powraca u niego program bluźnierczy [194]. Chce bowiem zbudować „królestwo sprawiedliwości i zgromadzić społeczność ludzką na szczątkach społeczności boskiej. Zabić Boga i zbudować kościół, oto ideały" [195] ludzi po camusowsku zbuntowanych.

Powiedzieliśmy, że jesteśmy jedno z Camusem w trosce o społeczne i indywidualne odrodzenie człowieka. I właśnie dlatego, że łączy nas owa troska, trudno nam zgodzić się na program trącący powtórzeniem sławetnego powiedzenia Sade'a, że „idea Boga jest jedyną rzeczą, której nie można wybaczyć człowiekowi" [196]. I my

188 j w. s. 33. Por. także: *J'ai bien compris votre système! L'Etat de Siège*, j w., s. 175.

189 *Człowiek Zbuntowany*, j w. s. 33.

190 j w., s. 38.

191 j w., s. 46

192 j w.

193 j w., s. 111.

194 j w., s. 38.

195 j w., s. 113.

196 j w., s. 51.

głosimy solidarność ludzi podmurowaną sumieniem, czyli jak chce Camus — „opartą na idei buntu" [197]. Społeczeństwo, które z tej idei ma się narodzić, będzie z natury swej kościołem spragnionym łaski nawet wtedy, gdyby nadeszły „czasy człowieka króla" [198]. Camus *sans le savoir* [199] roztoczył przed chrystianizmem ogromne perspektywy i dlatego jesteśmy przekonani, że wprawdzie pod wieloma względami rozbieżne ścieżki camusowskiego i naszego szukania łączą się w Ewangelii, skoro niewątpliwie zeszły się w człowieku spragnionym świętości i dobra. Zbuntowani dzielą wspólną z nami tęsknotę. Albert Camus wypowiada tę myśl znamiennym stwierdzeniem, które brzmi tak prosto jak podanie ręki: *nous sommes à la recherche sans le savoir d'une morale et d'un sacré* [200].

Ks. Henryk Andrzejczak

---

197 j w., s. 33.

198 j w., s. 115.

199 *L'Homme Révolté*, jw., s. 129.

200 j w.

Kończąc rozważania nad twórczością Camusa zacytujemy jeszcze wypowiedź chrześcijańskiego egzystencjalisty, Gabriela Marcela, charakteryzującą pisarza w następujący sposób: *...à travers cette oeuvre et au dessus d'elle, c'est lui qui compte, lui fut l'ami des hommes et des plus misérables, des plus humiliés. Et comment un chrétien pourrait-il n'être pas assuré que dans l'invisible il est accueilli et justifié* [w:] *Albert Camus* par Gabriel Marcel. „Les Nouvelles Littéraires" z dnia 7 janv. 1960 nr 1638, s. 8.

BIBLIOGRAFIA

DZIEŁA ALBERTA CAMUSA

POWIEŚCI I NOWELE: *L'Etranger*. Wyd. Gallimard 1942; *La Peste*. Wyd. Gallimard 1947; *La Chute*. Wyd. Gallimard 1956; *L'exil et le Royaume*. Wyd. Gallimard 1957; STUDIA I ESEJE: *L'Envers et L'Endroit*. Wyd. Charlot 1937; *Noces*. Wyd. Charlot 1938, Gallimard 1947; *Le Mythe de Sisyphe*. Wyd. Gallimard 1943; *Lettres à un ami allemand*. Wyd. Gallimard 1945; *L'Homme Révolté*. Wyd. Gallimard 1951; *L'Eté*. Wyd. Gallimard 1954; *Réflexions sur la peine de mort* (wspólnie z A. Koestler i J. Bloch Michel). Wyd. Calmann-Lévy 1957; SZTUKI DRAMATYCZNE: *La Révolte des Asturies*. Charlot 1936; *Caligula*. Wyd. Gallimard 1944; *Le Malentendu*. Wyd. Gallimard 1944; *L'Etat de Siège*. Wyd. Gallimard 1948; *Les Justes*. Wyd. Gallimard 1950; ADAPTACJE SCENICZNE: Larivey P., *Les Esprits*. Wyd. Gallimard 1953; Calderon, *La Dévotion à la Croix*. Wyd. Gallimard 1953; Buzzatti D., *Un cas intéressant*. Wyd. „L'Avant Scène" 1955 nr 4; Faulkner W., *Requiem pour une nonne*. Wyd. Gallimard 1956; Lope de Vega, *Le Chevalier d'Olmedo*. Wyd. Gallimard 1957; PRZEMÓWIENIA: *Le Témoin de la liberté*, Paris 1948; *L'Incroyant et les Chrétiens*, Paris 1948; *Discours de Suède*. Wyd. Gallimard 1958; PUBLICYSTYKA: *Actuelles I (1944—1948)*. Wyd. Gallimard 1950; *Actuelles II (1948—1953)*. Wyd. Gallimard 1953; *Actuelles III (1939—1958 Chronique algérienne)*. Wyd. Gallimard 1958; artykuły w „Combat" lata 1944—5 i 1948; PRZEDMOWY: Chamfort, *Maximes et anecdotes*, Monaco 1944; Salvet A., *Le Combat silencieux*. Wyd. Le Portulan 1945; Clairin P., *Dix estampes originales*. Wyd. Rombaldi 1946; Laynaud R., *Poésies posthumes*. Wyd Gallimard 1947; Mery J., *Laissez passer mon peuple*. Wyd. Editions du Seuil 1947; Maurot D., Guilloux H., *La Maison du peuple*. Wyd. Grasset 1953; Bieber K., *L'Allemagne par les écrivains de la Résistance française*, Genève 1954; Wilde O., *La Ballade de la Geôle de Reading.*, 1952; Martin du Gard R., *Oeuvres*. Wyd. Gallimard 1955. Faulkner H., *Requiem pour une nonne* (tł. M. E. Coinreau). Wyd. Gallimard 1957.

DZIEŁA ALBERTA CAMUSA W TŁUMACZENIU POLSKIM

POWIEŚCI I NOWELE: *Dżuma* (tł. Joanna Guze). W-wa 1957; *Dżuma* (fragment), „Rejsy" 1960 nr 2, s. 1; *Dżuma* (fragment), „Służba Zdrowia" 1957 nr 43, s. 4; *Dżuma zmusza do myślenia* (fragment — tł. M. Kurocka), „Nowiny Literackie" 1957 nr 40—41, s. 11; *Obcy* (tł. Maria Zenowicz), W-wa 1958; *Cudzoziemiec* (fragment — tł. W. J), „Prawo i Życie" 1957 nr 11, s. 8; *Obcy* (tł. M. Zenowicz), „Kuźnica" 1948 nr 9, s. 7; *Upadek* (tł. Joanna Guze), W-wa 1957; *Upadek* (fragment — tł. J. Guze), „Przegląd Kulturalny" 1956 nr 51—52, s. 6—7; *Upadek* (fragment — tł. J Guze), „Nowa Kultura" 1956 nr 37, s. 4—5; *Upadek* (fragment), „Przemiany" 1957 nr 7, s. 4; *Wygnanie i królestwo* (tł. J. Guze), W-wa 1958; *Gość* (Opowiadanie ze zbioru *Wygnanie i Królestwo* — tł. Joanna Guze). „Nowa Kultura" 1957 nr 72, s. 1 i 7; *Niemi* (fragment ze zbioru nowel *Wygnanie i Królestwo* — tł. J. Guze), „Od Nowa" 1957 nr 15, s. 16; *Renegat albo umysł zmącony* (fragment ze zbioru *Wygnanie i Królestwo* —

tł. J. Guze), „Twórczość" 1957 nr 8, s. 9—18; *Wiarołomna żona* (fragment książki *L'Exil et le Royaume* — tł. Zofia Starowieyska-Morstinowa), „Tygodnik Powszechny" 1957 nr 22, s. 5; *Wygnanie i Królestwo* (fragment — tł. Jan Meysztowicz), „Za i przeciw" 1957 nr 33, s. 11; SZTUKI DRAMATYCZNE: *Caligula* (tł. W. Natanson), Bmw. 1956 — egz. powielany; *Ionas albo artysta przy pracy* (tł. Ewa Pruska), „Tygodnik Zachodni" 1957 nr 37, s. 4 i nr 38, s. 3; *Nieporozumienie* (tł. Janina Pawłowiczowa), „Nowe Sygnały" 1956 nr 9—11; *Sprawiedliwi* (tł. Jan Błoński), „Życie Literackie" 1957 nr 47, s. 3—4 (akt II i III) oraz nr 48, s. 6—7 (akt IV); ARTYKUŁY: *Artysta i współczesność*, „Twórczość" 1957 nr 4 (specjalny); *Myśli o sztuce*, „Nowe Sygnały" 1957 nr 41; ESEJE — *Listy do niemieckiego przyjaciela* (fragment — tł. Helena Szubińska), „Tygodnik Powszechny" 1957 nr 44, s. 1 i 2; INNE: *Drzewka migdałowe* (tł. Anna Jakubiszyn), „Kamena" 1957 nr 6—7, s. 5; *Rosnący kamień* (tł. J. Guze), „Nowa Kultura" 1957 nr 43, s. 3—5; *Zagadka* (z nietłumaczonego tomu esejów *L'Été*, „Nowa Kultura" 1960 nr 4, s. 3 i 7.

RECENZJE W PRASIE POLSKIEJ

„DŻUMA" (Recenzje dotyczące powieści *Dżuma*): B u r s k i J., *Notatki na marginesach powieści Alberta Camusa*. „Ziemia Kielecka" 1957 nr 10, s. 11 i 13; D w o r n i k E. i P r a g ł o w s k a R., *Na marginesie przekładu „Dżumy"*, „Przegląd Humanistyczny" 1957 nr 3, s. 116—119; E b e r h a r d t K., *Bohaterstwo bez złudzeń*, „Za i przeciw" 1957 nr 9, s. 10 i 15; J a g i e l s k i H., *Wokół ludzkiej niedoli i beznadziejności życia*, „Kierunki" 1957 nr 35, s. 5; J a k u b i s z y n A., *Trudny humanizm Camusa*, „Nowa Kultura" 1957 nr 20, s. 6; K i j o w s k i A., *Tak tylko dosięga się dna*, „Twórczość" 1957 nr 6, s. 117—124; K o r c z a k J., *2 × Camus*. „Wyboje" 1957 nr 62, s. 8; K o t t J., *Dżuma eschatologiczna*, „Przegląd Kulturalny" 1957 nr 18, s. 5; K u n c e w i c z P., *Dżuma*, „Przegląd Kulturalny" 1957 nr 44, s. 3; L i c h S., *Człowiek i dżuma*, „Orka" 1957 nr 1, s. 9; P ę d z i ń s k i Z., *Upadek i wielkość człowieka*, „Kamena" 1957 nr 20, s. 4; P r o m i ń s k i M., *Dżuma Camusa*, „Życie Literackie" 1957 nr 6, s. 4—5; S a d k o w s k i W., *Dżuma i humanizm*, „Trybuna Ludu" 1957 nr 139, s. 6; S p a d ł o S., *Albert Camus — laureat nagrody Nobla*, „Tygodnik Demokratyczny" 1957 nr 45, s. 8; S k o ł u d a C., *Uwięzieni w człowieku*, „Tygodnik Zachodni" 1957 nr 36, s. 5; S p a n d o w s k a A., *Sumienie pod mikroskopem*, „Praca Świetlicowa" 1957 nr 11, s. 58 n.; Ś w i ę c i c k i J. M., *Dżuma*, „Homo Dei" 1958 nr 1, s. 155—160; „OBCY" (w recenzjach polskich *promiscue* używa się również terminu: „Cudzoziemiec"): B o c h e ń s k i J., *Dzisiaj umarła mama albo wczoraj — nie wiem*, „Przegląd Kulturalny" 1958 nr 14, s. 67; E b e r h a r d t K., *Rzecz o zbędności filozofii*, „Życie literackie" 1958 nr 13, s. 6—7; G u z e J., *Granice negacji*, „Nowa Kultura" 1958 nr 7, s. 2; K o ł ą t a j J., *Kulisy procesu Meursaulta*, „Tygodnik Powszechny" 1958 nr 8, s. 6; N i e d z i e l s k i Cz., *Obcy*, „Pomorze" 1958 nr 6, s. 4; N i e m c e w i c z Z., *Proza tylko dla dorosłych*, „Uwaga" 1958 nr 7, s. 4; P i e c h o w s k i J., *Obcy*, „Współczesność" 1958 nr 13, s. 3 i 6; P r z y b y l s k i R., *Nagi król*, „Polityka" 1958 nr 16, s. 8; „UPADEK": D o l e c k i Z., *Proces wieku*, „Kierunki" 1957 nr 35, s. 5 i 11; I w a s z k i e w i c z J., *Upadek*, „Życie Warszawy" 1957 nr 231, s. 4; K e l e r a J., *Od ślepoty do kapitulacji*, „Nowe Sy-

gnały" 1957 nr 32, s. 4 i 7; Kołątaj J., *Sąd ostateczny jest codzień*, „Tygodnik Powszechny" 1957 nr 31, s. 4; Korczak J., *2 × Camus*, „Wyboje" 1957 nr 26, s. 8; Kott J., *Upadek*, „Przegląd Kulturalny" 1957 nr 28 s. 5; Lem S., *Mówi głos w ciemności*, „Nowa Kultura" 1957 nr 31, s. 3; Międzyrzecki A., *W kręgu Upadku*, „Nowa Kultura" 1958 nr 17, s. 16; Miklaszewska M., *Upadek Camusa, czyli strzeżmy się ludzi niewinnych*, „Prawo i Życie" 1957 nr 15, s. 6; Pędzińdziński Z., *Upadek i wielkość człowieka*, „Kamena" 1957 nr 23, s. 4; Przybylski R., *Camus i Dostojewski nad upadkiem*, „Polityka 1957 nr 23, s. 4; Sadkowski W., *Camus i Gascar*, „Trybuna Ludu" 1957 nr 217, s. 6; Skołuda C., *Uwięzieni w człowieku*, „Tygodnik Zachodni" 1957 nr 36, s. 5; Spadło S., *Albert Camus — laureat nagrody Nobla*, „Tygodnik Demokratyczny" 1957 nr 45, s. 8; Spandowska A., *Sumienie pod mikroskopem*, „Praca Świetlicowa 1957 nr 11, s. 58 n.; Święcicki J. M., *Upadek*, „Homo Dei" 1958 nr 1 s. 155—160; „CALIGULA": *Caligula* (rec. oprac. z franc. „Nouveau Theatre Paris"), „Dialog" 1958 nr 4, s. 178—180; Fleiszer E., *Kompleks Caliguli. Konfrontacje*, „Dialog" 1957 nr 12, s. 136—139; Grodzicki A., *Kaligula z Kielc*, „Życie Warszawy" 1958 nr 70, s. 8; Jaszcz, *Kaligula z Kielc*, „Trybuna Ludu" 1957 nr 81, s. 6; Kłyś R., *Caligula na scenie teatru im. St. Żeromskiego*, „Ziemia Kielecka" 1957 nr 11 s. 7; Kott J., *Kaligula i księżyc*, „Przegląd Kulturalny" 1957 nr 13, s. 3; Otwinowski S., *Kaligula, czyli polityka i poezja*, „Życie Literackie" 1957 nr 45, s. 3; Ritt J., *Caligula w Kielcach*, „Trybuna Ludu" (Literacka) 1957 nr 234; Rutkowski E., *Co słychać o Camusie? (Dyskusja nad Caligulą)*, „Poglądy" 1957 nr 16, s. 4; Wróblewski A., *Historia tyranii i strachu*, „Teatr i Film" 1958 nr 13, s. 10—11; INNE: Albérès R. M., *Bilans literatury XX wieku*, Warszawa. Wyd. „Pax" 1959 (tł. z franc.); Bardecki A. Ks., *Zbuntowany człowiek epoki atomowej*, „Tygodnik Powszechny" 1959 nr 13, s. 1; Brudzewski P., *Albert Camus — Nobel* 1957, „Tygodnik Powszechny" 1957 nr 44, s. 1 i 2; Bieńkowski Z., *Camus — laureat Nobla*, „Twórczość" 1957 nr 12, s. 176—178; *Camus o swym pisarstwie*. Oprac. z franc. (el), „Życie Literackie" 1958 nr 5, s. 4; *Camus wraca do teatru*. Wywiad. Oprac. z franc., „Dialog" 1957 nr 11, s. 141—143; Eberhardt K., *Cień buntownika*, Wyd. „Pax" 1957; Eberhardt K., *Porażony śmiercią*, „Nowiny Literackie i Wydawnicze" 1957 nr 7, s. 1 i 6; Falkiewicz A., *Teatr Alberta Camus*, „Dialog" 1958 nr 10, s. 62—84; Greń Z., *Fakty? — Z kim są fakty?* (Refleksje nad tezami Alberta Camusa), „Ziemia i Morze" 1957 nr 18, s. 6; H. M., *Na marginesie Mitu o Syzyfie*, „Znak" 1946 nr 3, s. 352—353; Kuncewicz P., *Albert Camus*, „Polonista" 1958 nr 1, s. 70—72; Malewska H., *Albert Camus*, „Znak" 1946 nr 1, s. 117—120; Natanson W., *Camus Albert*, „Encyklopedia Współczesna" 1957, s. 292—293; Popiel J., *Rostworowski i Camus*, „Tygodnik Powszechny" 1958 nr 6, s. 1—2; Starowieyska-Morstinowa Z., *Radzę przeczytać*, „Tygodnik Powszechny" 1958 nr 10, s. 3; *Wywiad z A. Camus*. Rozmowę przeprowadziła Dominique Audry. Tł. z franc. J. S., „Nowa Kultura" 1957 nr 22, s. 12; POZYCJE NAJNOWSZE (Artykuły opublikowane w 1960 roku, przeważnie w związku ze śmiercią Camusa): *Albert Camus nie żyje*, „Dialog" 1960 nr 2, s. 159; *Albert Camus*, „Tygodnik Powszechny" 1960 nr 2, s. 6; *Albert Camus*, „Współczesność" 1960 nr 1, s. 1; A. T., *Albert Camus*, „Kamena" 1960 nr 2, s. 2; Hebanowski S., *Camus*, „Tygodnik Zachodni" 1960

nr 3, s. 6; Iwaszkiewicz J., Międzyrzecki A., *Albert Camus*, „Nowa Kultura" 1960 nr 3, s. 3; Komunikaty P(olskiej) A(gencji) P(rasowej) o śmierci i pogrzebie A. Camusa zob.: „Trybuna Ludu" 1960 nr 5, s. 1 i nr 7, s. 2; Kossak J., *Egzystencjonalizm w literaturze (I). Reductio ad absurdum*, „Od Nowa" 1960 nr 1, s. 8; Tenże, *Egzystencjalizm w literaturze (II). Nowe oblicze tragicznego heroizmu*, „Od Nowa" 1960 nr 2, s. 7; Kowalska A., *Albert Camus nie żyje*, „Kierunki" 1960 nr 1, s. 1; Natanson W., *Twórczość tragicznie przerwana*, „Życie Literackie" 1960 nr 6, s. 4 i 5; *Pisarze francuscy o Camusie*, „Polityka" 1960 nr 4, s. 6 i 10; Rogoziński J., *Albert Camus*, „Przegląd Kulturalny" 1960 nr 3, s. 6; Sadowski W., *Po śmierci Alberta Camusa*, „Trybuna Ludu" 1960 nr 6, s. 6; *W hołdzie Albertowi Camus: J. P. Sartre, Elsa Triolet, Claude Roy*, „Nowa Kultura" 1960 nr 4, s. 8; Wirth A., *Głos w dyskusji jak być człowiekiem*, „Polityka" 1960 nr 3, s. 2; Malewska H., *Biały margines*, „Tygodnik Powszechny" 1960 nr 24, s. 8; Mamoń B., *Albert Camus*, „Więź" 1960 nr 4, s. 83—94.

TADEUSZ SZAJA

NORWID — KWATERMISTRZ NASZEGO POSTOJU

(Głos w ankiecie „Mój stosunek do Norwida")

Coraz to z ciebie, jako z drzazgi smolnej,
wokoło lecą szmaty zapalone;
Gorejąc nie wiesz czy stawasz się wolny,
Czy to, co twoje, ma być zatracone

Czy popiół tylko zostanie i zamęt,
Co idzie w przepaść z burzą? Czy zostanie
Na dnie popiołu gwiaździsty dyjament
Wiekuistego zwycięstwa zaranie?...

(Cyprian Kamil Norwid — *W pamiętniku)*

I

Oczy. Oczy naszego ducha podcienione, patrzące w przepaść gwiazd, w sowie oko drogi mlecznej, gdy jest cisza. W spokoju widzą oko Boga. Oczy nasze patrzące w głąb siebie. Widzące naszą słabość i marność, nasze skomplikowanie nieoczekiwane, często złe, zawsze chwiejne, burzliwe, jeśli się głębiej sięgnie. Może dlatego lepiej nie sięgać głęboko? A ślizgać się po przetartej powierzchni zdarzeń, rytmu, szukając rutyny, zawężenia...? Oczy nasze zdzierające swą moc i młodość na hieroglifach twarzy naszych bliźnich, którzy przechodzą obok nas. Gdzie idą? Dlaczego idą? Jak idą? A w ogóle kto idzie? Czy my, ty, ja idziemy razem, czy każdy z osobna. Przybywa znienacka wykrzykników, rozstrzelonego druku, niepokoju, rozemocjonalizowanej logiki, która poszukuje wyrazu aby d a ć r z e c z y o d p o w i e d n i e s ł o w o. Logika wzburzona, intelekt emocjonalny — cóż za absurd — prawda? Nie, to pozorny absurd, to istota, tajemnica, szczyt... Napięcie duchowe, w którym trzeszczy nasze ciało, wiązania nerwów i mięśni, i kości, i zmysłów, które poczynają zawodzić. To poezja. Poezja p o z n a j ą c a. Gorejąca drzazga smolna, będąca nami. Padają w ciemność świecące odpryski. Żar życiodajny — światło, ciepło.

II

Można robić rozmaicie. Można wyszukiwać na ogromnej płaszczyźnie życia uczuciowego „wiecznego człowieka" odłogujących jeszcze zakątków, by je uprawiać w grzędy własnej twórczości, własnych wierszy, zgodnych z uczuciowością i nawykami społeczeństwa, wśród którego się żyje — a można być Kolumbem nowych światów poetyckich, nowych jakości, nowych horyzontów. Można (jeśli wewnętrznie koniecznie trzeba) — wzrastać wymiarem i jakością przeżyć, przed którymi ludzie staną wzruszając groźnie ramionami, by niechętnie, pomału, krok za krokiem, gdy stare znane zapasy się wyczerpią — wgryzać się w to nowe, niechętne, niepokojące, niezrozumiałe, ale istniejące, ale potrzebne, bo coraz bardziej konieczne, bo zapładniające... Słowem: można być Twórcą nowych odmian w starej kulturze poetyckiej albo Stwórcą odmiennej kultury, nowej jakości; zbliżać się do Boga przez naśladowanie Go, okazać się Stworzeniem Stwarzającym, czyli wybrać sobie najszczęśliwszy i najtragiczniejszy los ludzkiego Prometeusza, który tym się różni od swej klasycznej wersji, że nie działa wbrew porządkowi najwyższemu, lecz uzupełnia go, uwydatnia, harmonizuje idąc nakazanym torem... Jest to głęboko chrześcijański Prometeusz, pracujący w pocie swego czoła narabiający „nerwy" swymi. Dlaczego? Dlatego, bo trzeba przeciwstawić się własnemu gniazdku, jego tendencjom do bierności, zacieśnienia, jego uczuciowemu i intelektualnemu — bezładowi. Dlatego bo: „Narody, które przepomniały onego-to ziemi podnoszenia, nie postawiwszy sztuki swojej i tym samym nie wywiązawszy z niej łańcucha rzemiosł i rękodzieł, albo byt realny utraciły, albo praca u nich, z pracą ducha żadnego nie mając połączenia, jest tylko konieczną fatalnością i pokutą pewnej warstwy ludzi" (C. K. N., *Promethidion*, podkr. moje, T. S.).

Tak. Praca staje się wówczas przymusem wynikającym z konieczności biologicznej. Nonsensem, ciężarem, złem, nietwórczym małpowaniem i eksploatacją twórczej przeszłości, rutyniarskim naśladownictwem duchów, które jej sęns intuicyjnie rozumiały. Praca staje się wtedy robotą. Norwid jak mało który duch twórczy u nas rozumiał pracę. Pracował sam.

III

Zmysły nasze są wskaźnikiem dwuwymiarowości. Mówią nam: to przyjemne — to nieprzyjemne. Intelekt jest — jak nasz świat — trójwymiarowy. Ocenia i dobre i złe. Waży, zgłębia, daje przestrzeń,

a nie tylko płaszczyznę. Świat staje się głęboki, cieniowany, perspektywiczny, poważny, jednolity. Przeszłość, przyszłość i teraźniejszość w jednym stają domu a życie nabiera tonu zamyślnej wiolonczeli. Norwid stworzył w Polsce poezję trójwymiarową — intelektualną. Z niego i Staff i Wyspiański, Tuwim i Gałczyński, i nasi najmłodsi niedojrzali, a powierzchownie i zbyt abstrakcyjnie intelektualizujący współcześni. Zmanierowani modami i importem —. „My wszyscy z niego", choćby nieświadomie, choćby i z trzeciej ręki, chociaż każdy częściowo tylko fragmentem, haczykiem zaczepiony jest o tego upartego, ironicznego, dziwacznego niezrozumialca, obsesyjnego moralistę i estetę, chropowatego słowotwórczego dziwolągarza, pełnego pomyłek i zagadek — hieroglifistę. Lecz dziwne, że o ile poezja „przednorwidyczna" jest poezją olbrzymów karmiących najszersze rzesze, lecz która w zasadzie dla współczesnego twórcy jest poezją zamkniętą — to muza Norwida pozostaje wiecznie otwartym źródłem inspiracji poetyckiej, intelektualnej i moralnej dla... nieleniwych. Tak więc — obok klasycznej poezji, chleba powszedniego — mamy nowoczesną norwidowską poezję budowy, poezję-narzędzie, którą pomagamy sobie w „przepalaniu globu sumieniem". Poezję czynu.

IV

Zmysły nasze są wskaźnikiem zwierzęcości w nas, wskaźnikiem dwuwymiarowości. Intelekt jest wskaźnikiem „ilości ludzkiego" w człowieku. A wiara?... Wiara jest wskaźnikiem boskości w człowieku. Harmonizuje, usuwa sprzeczności. Wśród humanistów potrzeba wiary w Istotę Najwyższą jest koniecznością harmonii, usuwa bowiem podstawowe zmysłowe spostrzeżenie ludzkie — spostrzeżenie p r z e m i j a n i a. Albowiem bez rozwiązania tego tragicznego spotrzeżenia, bez harmonizowania go wiarą w trwanie wiekuiste, słowem bez znalezienia śladu Boga i w konsekwencji bez dążenia do Niego — nie ma mowy o głębszej postawie twórczej. Człowiek (czy zespół kulturowy), który nie rozwiąże tej sprzeczności, a więc nie znajdzie intelektualnej osi swego życia i działania w wierze — zatraci swą dynamikę twórczą, zejdzie prędzej czy później na pozycje k o n s u m p c y j n e. W najlepszym wypadku zostanie pędzącą rakietą, która moment ruchu otrzymała poza sobą. Kto chce być silnikiem sobie samemu (tj. być wolnym), musi obok poznania zmysłowego i intelektualnego dysponować wiarą będącą dziwną syntezą obu typów poznania, plus coś, co trudniejsze jest do wytłumaczenia niż elektryczność, a co katolicy nazywają stanem łaski — harmonii duszy ludzkiej z Pra-

istotą i Praprzyczyną. Bez wiary życie prędzej czy później staje się jałowe, zautomatyzowane w nędzę wiecznego głodnego niepokoju. Norwid, rzekomy „mistyk", jak chyba żaden z naszych twórców wiedział o tym. Był wierzący a nie tylko religijny i jak chyba nikt inny umiał dotrzeć do Nieprzemijającego. Był w morzu materialistycznych intelektów i osobowości drugiej i trzeciej ćwierci XIX w. umysłem doskonale potwierdzającym tezę, że rzekomy ówczesny kryzys religii był kryzysem psychicznych „wyobrażeń" religijnych względnie połączonych z wyobrażeniami „wytłumaczeń religijnych", a nie dotyczył on i nie dotyczy istoty zjawisk, jak to niektórzy chcą widzieć. To tylko niedojrzałość duchowa i intelektualna ludzi wstrząsa ich wiarą. Głęboki i dojrzały umysł będzie tym bardziej wierzący, im bardziej dojrzały i rzetelnie twórczy. Bo przyczyna rodzi skutki. Mówimy o zwycięskiej poezji Norwida i potężnej osobowości jej twórcy.

V

Żyjemy. Każdy z nas to świat zamknięty, całkowity, tajemniczy. Tylko drobniutką część tego, co nasze, uświadamiamy sobie. Walczą w nas dwie tendencje. Dwie podstawowe siły. Nazwijmy je na prędce „tendencją rutyny" i „tendencją niepowtarzalności". Dwoistość natury człowieka bowiem — który jednocześnie jest niepowtarzalną całością, a także częścią czegoś szerszego — jest źródłem tych dwóch sprzecznych z sobą sił, ich matką. Dążenie do niepowtarzalności, owa iskra Boża w nas tkwiąca, przeciwstawia się dążeniu do rutyny, automatyzmowi naszych zmysłów i pierwotnemu instynktowi przystosowania się do otoczenia za cenę utrzymania się przy życiu (utrzymania pozycji społecznej, pozyskania uczucia zadowolenia życiowego czy zgodności z otaczającym nas światem). W warunkach, kiedy w społeczeństwie jest zachwiana proporcja między obiema tendencjami, na niekorzyść tendencji osobowości (tendencja niepowtarzalności), postawa pogłębiająca i potwierdzająca ją staje się źródłem twórczego fermentu, potrzebnego danemu społeczeństwu — jak drożdże ciastu. I do chwili niezdeptania w sobie tej iskry Bożej jesteśmy wszyscy twórcami, artystami, bez względu na odcinek i zakres naszej działalności. Z chwilą, gdy wygasimy w sobie dążenia do niepowtarzalności, gdy pragniemy tylko utrzymać się przy stanie zastanym, kapitulujemy wewnętrznie, tracimy najistotniejszą część siebie, jałowiejemy jak zaniedbana gleba. Dlatego tworzenie z koroną swą — twórczością poetycką — jest w społeczeństwach zdrowych (to jest takich, w których istnieje równowaga między obiema tendencjami, o ja-

kich wyżej mowa) naturalną dynamiką rozwojową — albo jeśli chodzi o społeczeństwa w stanach kryzysu i nierównowagi — aktem pozytywnego buntu.

Stąd życie każdego twórcy, a tym bardziej twórcy w postaci krańcowej i najbardziej wyabstrahowanej — czyli poety — jest w takim społeczeństwie życiem ostatecznego ryzyka.

Gorejąc nie wiesz, czy stawasz się wolny,
Czy to, co twoje, ma być zatracone

Czy popiół tylko zostanie i zamęt,
Co idzie w przepaść z burzą? Czy zostanie
Na dnie popiołu gwiaździsty dyjament
Wiekuistego zwycięstwa zaranie?...
(C. K. N. — *W pamiętniku*)

Straszna to rzecz — klęska poetycka. Równa się ona całkowitej klęsce życiowej. Klęsce osobowości ludzkiej. Nic straszniejszego poza potępieniem wiecznym na zgubę człowieka ani wynaleźć można, ani też istnieje. Lecz w praktyce życiowej tragedia poety jest przede wszystkim tragedią środowiska, w którym poeta usiłował tworzyć, i zawsze tragedią społeczeństwa, dla którego tworzył. W wypadku Norwida była to tragedia Polski i środowiska inteligencji polskiej XIX w., bo nie było w nich miejsca na tego rodzaju twórczość, tak zintelektualizowaną i analityczną, jaką w przeczuciu potrzeby społecznej rozwinął ten wielki artysta. Pośmiertne jego zwycięstwo (które *post factum* zwykliśmy przyjmować jako rzecz oczywistą i zrozumiałą samo przez się) — jest zwycięstwem ironicznej i krzywo uśmiechniętej, twardej sprawiedliwości; zwycięstwem wynikającym z zasad ideowych, kierujących tą wyrywającą się do Boga twórczością. Bo rację mają marksiści twierdząc, że „wolność jest zrozumieniem konieczności". Przypadek Norwida potwierdza te tezę. Jak też oczywistość, że „Nikt nie zna dróg do potomności, jedno po samodzielnych bojach (CKN, *Laur dojrzały*).

Banał ten przestaje być banałem, gdy go choć z jeden dzień próbować zastosować w życiu. Bo co zazwyczaj nazywamy banałami? Prawdy najgłębsze — którym nie potrafimy sprostać.

VI

Norwidyczność w poezji — to istota poezji współczesnej. Bo chodzi tutaj nie o opisywanie świata, ale o mierzenie się z nim. Jest to analiza moralnej, humanistycznej, intelektualnej i emocjonalnej rzeczywistości — prowadzona z punktu widzenia jednego człowieka.

Jest to poezja emocjonalnego intelektu, a nie estetyzujących zmysłów. Jest to poezja-praca, a nie zabawa. Twarda i ostra, jak rozłupane krzemienie, niewdzięczna, jak dźwigana na plecach, kanciasta stalowa belka, trzeszcząca ciężarem i treścią, jak stoczone w pryzmy, pachnące żywicą i potem kłody. Wysiłek lepki, zagubiony pozornie w codzienności, marnotrawny i mało, zda się, posuwający się w przód, a końca nie mający, spełniony nie dla poklasku, lecz po to, „by się zmartwychwstało”. Praca, w której serdeczność tkwi oraz żar wiary, której miłość stwarza temperaturę, a nadzieja jest rodziną owoców osładzających gorzkie trwanie wysiłku. Poezja nerwowego rytmu, w której strofach Pani Myśl pierwsze skrzypce gra, gdzie trudno jest przebrnąć przez szczepione i zrośnięte zawiłości logiki, gdzie tkwią roty trudnych porównań, wyrosłych na jeszcze trudniejszych spostrzeżeniach. Poezja, której prędzej irytacja, gniew i ledwo skrywane nerwowe zaciekawienie towarzyszy, aniżeli cmokanie i grzecznościowe poklepywanie po plecach — jałowe dla twórcy. Poezja wreszcie, gdzie słowa żyją w swej toporności, w skorupie twardej stylu przechowując pożywkę dla tych, którzy uparci — nie lenią się go rozgryźć.

Poezja serdeczna i prosta, mimo że trudna, gdzie strofa naładowana jest ironią, groteską, satyrą — jak napięta gałąź młodego drzewa niebezpiecznym rozmachem. Powiedzmy, czy nie taka powinna być i czy nie taka w najlepszych swych osiągnięciach jest poezja współczesna? Czy podążanie w tym kierunku nie jest dla niej „być albo nie być”. Cynik i małodusznia k może sobie lawirować, pływać na smaczkach i modach, wyzyskiwać materialne koniunktury dnia bieżącego, może nawet zniszczyć tu i ówdzie zbierający się w nim samym, czy poza nim, zaczyn poetycki — ale by stworzyć coś, trzeba przestać być moralnym cyrkowcem, a usiłować stać się poetyckim alpinistą, który dla nowych twórczych wymiarów ludzkiego losu stara się „iść w przepaść z burzą”. Słowem trzeba — jak to wulgarni kaprale mówią do rekrutów — trzeba „przyłożyć serce swe do czegoś brzydkiego co leży na ziemi”.

VII

Poezji mało jest w życiu. Skarżymy się patrząc na jakże często wulgarną, płaską i połamaną codzienność. Poezja nie jest chlebem życia — mówią co praktyczniejsi, zagonieni za owym życia chlebem, masłem i... resztą. Poezja jest winem życia — twierdzą estetyzujący zmysłowcy. Poezja nie jest ani chlebem, ani winem życia, lecz drożdżami, zakwasem umożliwiającym istnienie zarówno chleba jak i wina — wynika z praktyki twórczej Norwida. Życie po-

twierdza to orzeczenie. Spróbujmy jeść zakalcowaty chleb przekleństwa, chleb kleisty, ciężki, bezsilny. Zatracimy w sobie ów ferment twórczy myślenia, analizy, oceny, wartościowania i komponowania nowych elementów rzeczywistości — a zobaczymy, co z nas i naszego świata zostanie. Wejdziemy wówczas w zawężający się i zapadający w bezwład krąg nawyków, których efektem dla jednych będzie konsumpcyjne smakoszostwo, wylizywanie ze „środowisk twórczych" rzekomych osiągnięć. Innym zostaje ciężar r o b o t y, wódka, wulgarny erotyzm, konieczność utrzymania się przy życiu, konieczność ochrony przed nędzą, zostaje wegetacja. Bo poezja to nie „pisanie wierszy" ani wyszukiwanie „ładniejszych" stron świata i życia, oderwanych od rzeczywistości. Poezja to postawa wobec życia, która dostępna jest każdemu, osiągana zaś przez nielicznych, a konieczna wszystkim, którzy chcą tworzyć, bez względu na odcinek pracy, miejsce życia i rodzaj działalności — słowem jest ona dla praktyki życia humanistycznego zarówno społecznego, jak i indywidualnego tym, czym dla praktyki życia materialnego i nauki jest matematyka. Nic bez niej. Nieszczęśni ludzie i narody, które zatracą moc poetycką, moc tworzenia. Sens ich istnienia tylko Bóg może zrozumieć, ale w życiu doczesnym piekło biernej jałowości jest ich udziałem. Powiedzmy stylem Norwida: zacofanie — laurem ich.

VIII

Wyobraźmy sobie przestrzeń. Taką ciemną, jak dezorientacja pustego pokoju, który po północy, gdy półsen nas odszedł — przejść szybciej z nastroszonymi czujnikami rąk — chcemy. Płyną krążki półświetlne, rozpływające się co chwila jak miliardy fosforyzujących kropli atramentowego deszczu po wybrzuszonej przestrzeni. Wyobraźmy sobie, że jesteśmy jednym z błądzących krążków poszukujących innych i pragnących zatrzymać się na trwałe w oparciu o zesztywniały ruch tego żywiołu. Jeśli wierzymy — powiemy, że całą wirującą mnogością rządzi Opatrzność, w osłabieniu potwierdzimy istnienie gorzkiego ducha przypadku, jeśli zaś sił nam grzechy własne i cudze nie odbiorą, a zdołamy chłodno wpić się w to zagmatwanie — wówczas uznamy, że własna nasza wola kieruje naszym losem, żeglując w oddechu Boga. Jesteśmy wtedy wolni — czujemy to. Wolni ale nie wszechmogący, jak by to chciało widzieć wiele umysłów współczesnych, co marzą o wszechmocy, a nazywają to wolnością. Szukamy wtedy wolnością naszą w morzu innych osobowości (zarówno anonimowych jak i nazwanych) — tych, których wsparcie jest nam konieczne, wynika bowiem z wewnętrznej

logiki naszego dotychczasowego życia i doświadczenia. Wybierzemy. Dobrze, jeśli młodością swoją wybieramy takie kręgi duchowe, jakie reprezentuje osobowość Norwida.

Bo rymując można powiedzieć że:

Mądrość młodości tym błyszcze,
że umie znaleźć swe mistrze —

i to nawet wtedy, gdy Mistrz w gorzkim buncie swego niepodległego życia wypowiedział słowa:

Wolę wsiąść na koń z jakim drabem, który,
Prócz ze swoimi, nie rad bywać z nikiem,
Historii nie zna, ni architektury,
Milczy, jak pomnik, będąc sam pomnikiem.

Na dwukrańcowe wolę ruszyć szlaki
Krajów i wieków, gdzie przestrzeń granicą,
Granica czasem... i gdzie znad kulbaki
Patrząc, firmament cały... okolicą!

Bo powiedzmy sobie, tak w zaufaniu, że dobrze jest jechać z takimi drabami. Jedzie się wtedy w trwałość, w harmonię, co pulsuje pod buntem, klęską i niepokojem. Jedziemy zdobywać serce „wiecznego człowieka", czas i drogę do Najwyższego. Jedziemy żywym koniem, ale zawsze jesteśmy w stanie przesiąść się — nawet w rakietę. Jedziemy wolno, a za kulbaką siedzi nam — wykrzywiona, o brzydkiej sokratycznej gębie, ze swym syczącym, chichotliwym śmiechem — pani Ironia. Jedziemy. Niebezpieczne donkiszoty życia.

IX

Trudno jest pisać na temat: „Mój stosunek do twórczości Norwida". Bo co może powiedzieć łódź o unoszącym ją prądzie albo brzuchate szczenię o karmiącej go suce. Popiskuje tylko z uciechy. Gdyby umiało mówić, powiedziałoby. Jak to dobrze, że tak jest, że nas karmią! Bo co byśmy zrobili???...

X

Jaka szkoda, że Norwid oprócz swych genialnych wierszy tak mało zostawił nam swej poetyckiej prozy. Bo w prozie jest on równie poetą, jak i w wierszu. Gdyby żył współcześnie, to chyba byłby prozaikiem. Wyobraźmy sobie jakim. Ha!

Tadeusz Szaja

KS. WITOLD MARCISZEWSKI

SPORU O PEWNOŚĆ CIĄG DALSZY

Wyjaśnienie w miejsce wstępu. W numerze 70 miesięcznika „Znak" (art. *Światopogląd z przyszłością*) i w „Tygodniku Powszechnym" z dn. 8. V. 1960 r. (*Wiara a koszty myślenia*) oraz w artykule Jerzego Narbutta (*Tajemnice*, „Tygodnik Powszechny" z dn. 15. V. 1960 r.) rzucona została myśl, że zarówno tezy wiary, jak i jej rozumowe podstawy mogą być obciążone dozą niepewności, która jednak nie przekreśla ani autentyczności wiary, ani jej racjonalnego charakteru. Pogląd ten spotkał się ze sprzeciwem ze strony ks. Jana Dordy T. J., który zareplikował w „Znaku" (nr 73/74), oraz ze strony organu ateistów — tygodnika „Argumenty" (z dn. 15. VI. 1960 r.: art. Tadeusza Mrówczyńskiego *Światopogląd z przeszłością*).

Polemikę z ks. Dordą podjęli A. Grzegorczyk (ze stanowiska matematyki) oraz A. Legatowicz (ze stanowiska fizyki) w nr nr 76 i 77 „Znaku". Artykuł niniejszy jest przede wszystkim odpowiedzią na stanowisko ks. J. Dordy w sprawie pewności na terenie filozofii, zawierającą refleksje z zakresu metodologii nauk filozoficznych. Porusza on jednak także inne sprawy związane z problemem pewności światopoglądu.

Nota polemiczna pod adresem „Argumentów". Przed stanięciem do dyskusji z ks. J. Dordą wypada odparować cios zadany przez „Argumenty". Artykuł „Argumentów" składa się w połowie z cytatów z artykułu niżej podpisanego, w połowie zaś z powtórzenia tychże cytatów własnymi słowami sprawozdawcy. Gdzieniegdzie jednak można wyłowić zdania pochodzące od autora. Ze zdań owych wynika, że *Światopogląd z przeszłością* jest przedsięwzięciem z gruntu apologetycznym, w którym (powodowany chyba przebiegłością) staram się przedstawić światopogląd katolicki jako wyraz myśli racjonalnej i nowoczesnej. Autor polemiki pisze: „Osobliwym wydaje się sposób wykorzystania postulatów myślenia

przyszłością w celach apologii katolickiego światopoglądu". Zdaniem autora jest to obraz piękny, ale nieprawdziwy, albowiem światopogląd katolicki nie ma nic wspólnego z racjonalnością, ani z przyszłością.

Otóż pragnę wyjaśnić, że zarówno w omawianym artykule, jak też w innych wypowiedziach, nie przyświecały mi ani przez moment intencje apologetyczne. Apologetyka jest zajęciem czcigodnym i potrzebnym, ale zostawiam je ludziom obdarzonym większą kompetencją w tym zakresie. Sam natomiast zajmuję się stawianiem pytań i propozycji, z tym przekonaniem, że takie pytania drażliwe pomagają coś wyjaśnić, a propozycje, choćby niefortunne, mogą utorować drogę bardziej szczęśliwym. Taką próbą propozycji był *Światopogląd z przyszłością*.

Co do zarzutów merytorycznych pod adresem tezy o empirycznej sprawdzalności światopoglądu katolickiego, są one wzięte pod uwagę w artykule *Spór o rozumne widzenie świata* („Znak" nr 71). Niczego tam, oczywiście, nie rozwiązałem, ale starałem się pokazać, że sprawa empirycznej rozstrzygalności nie jest tak prosta, jak sądzono przed trzydziestu laty, a obecnie sądzi jeszcze p. Tadeusz Mrówczyński, pisarz z „Argumentów". Od czasów, gdy Carnap był młody, w nauce zaszły — jak wiadomo — pewne zmiany.



Pora przystąpić do części głównej niniejszego dzieła. Dla podniesienia własnego animuszu pozwolę sobie zauważyć, że tezy niepokojące moich przeciwników ze strony katolickiej, zaniepokoiły także przeciwników ze strony całkiem przeciwnej. Pierwszym wydały się osłabieniem pozycji religijnych, drudzy uznali je za wzmocnienie tak daleko idące, że aż nieprzyzwoite. Tak się bowiem dziwnie w naszych czasach składa, że te same pojęcia mają dla jednych sens bardzo dodatni, dla drugich bardzo ujemny. Należy do nich pojęcie racjonalnego prawdopodobieństwa. Ludzie wyrośli w klimacie nauk szczegółowych sądzą, że to bardzo dobrze, gdy uda się dojść do poglądów racjonalnie prawdopodobnych, ponieważ pewności (poza naukami formalnymi) i tak nie osiągniemy, a kto by twierdził, że ją ma, jest osobnikiem raczej niepoważnym. Ponadto pogląd pewny byłby nie do obalenia przez jakiekolwiek fakty, a zatem nie liczący się z doświadczeniem. Takich poglądów nie uznaje się w żadnej nauce. Z drugiej strony, ludzie wyrośli w zasięgu metafizyki mają dużo większe wymagania i niezbyt cenią poglądy nie mogące się wykazać pewnością. Osobiście podzie-

lam postawę tych pierwszych i do nich też kierowałem swoje propozycje.

Zanim przystąpię do wysunięcia nowych propozycji na temat pewności w filozofii, należy uczynić jedno ważne zastrzeżenie. Rozważania tu prowadzone należą do określonej szkoły myślenia, obcej zapewne niektórym czytelnikom. Jest to sposób stawiania pytań i szukania odpowiedzi, ukształtowany pod wpływem tendencji analitycznych w filozofii, reprezentowanych m. in. przez neopozytywizm i tzw. Szkołę Warszawską. Niniejsze rozważania są próbą nowego i samodzielnego spojrzenia na problem, ale wynik tej próby jest w jakimś stopniu przesądzony przez cały styl myślenia. To wynurzenie jest po to potrzebne, by uniknąć marnowania energii na dyskusję między stronami o bardzo odmiennych umysłowościach i poglądach. Może też to wytłumaczyć niezrozumiałość niektórych myśli czy problemów wyrosłych w innym „klimacie". Stawiam więc propozycję, która skierowana jest do ludzi myślących w zasadzie podobnie, a nie mających poglądu czy też różniących się poglądem akurat w omawianej kwestii. Z tymi zaś, którzy wychodzą z odmiennych założeń, należałoby dyskutować najpierw o założeniach.

Sens rozważanego tu problemu pewności da się wyjaśnić w sposób popularny przez zestawienie dwóch nauk znanych każdemu z czasów szkolnych; niech będzie to z jednej strony matematyka, z drugiej strony np. fizyka. Tezy matematyki niepodatne są na obalenie przez jakiekolwiek fakty. Jeśli ktoś, licząc krowy na pastwisku, za pierwszym naliczy po lewej ręce siedem, a po prawej pięć krów, w drugim zaś liczeniu wyjdzie mu, że razem jest trzynaście, to nie wyciągnie stąd wniosku, że $7 + 5 = 13$. Będzie raczej przypuszczał, że pomylił się w którymś liczeniu, niż że może się okazać potrzebna poprawka do arytmetyki, oparta o dane doświadczalne. Możemy to wyrazić krótko: tezy matematyki są nieobalalne przez doświadczenie.

Tym przywilejem przewagi nad faktami cieszą się wszystkie zdania tzw. nauk formalnych (matematyka, logika), inaczej natomiast ma się rzecz z tezami fizyki, o czym jasno i przekonująco pisał A. Legatowicz w „Znaku" nr 77. Otóż przez pewność rozumieć będziemy nieobalalność w obliczu każdego ewentualnego doświadczenia, taką, jaka przysługuje m. in. tezom matematyki. Każde zdanie, które zasługuje na inny stopień przeświadczenia niż pewność (pojęta jak wyżej), nazywać będziemy zdaniem prawdopodobnym.

W tych terminach formułując problem dyskutowany, postawimy go następująco: czy mogą istnieć (a jeśli tak, to pod jakimi

warunkami) zdania filozofii, którym przysługuje ów status logiczny określony jako pewność?

Przystępując do rozwiązania, wyjdźmy ze spostrzeżenia, że zmiany zachodzące w polu ludzkiej wiedzy zależą od dwóch czynników: będę je nazywał repertuarem faktów i repertuarem pojęć. Repertuar faktów to po prostu zbiór wszystkich zdarzeń dotychczas zaobserwowanych. Repertuar pojęć to język, w którym wyjaśniamy i porządkujemy dane zawarte w repertuarze faktów.

Repertuar faktów podlega ciągłemu rozszerzaniu na skutek napływu nowych obserwacji, które prowadzą nierzadko do zmian w dotychczasowych teoriach. Tę zależność teorii od obserwacji poddaje się gruntownej analizie w metodologii nauk, do której też należy odesłać czytelnika bardziej zainteresowanego tą sprawą. Nas natomiast będzie tu zajmować problem repertuaru pojęć. Jest on w jakimś stopniu zależny od repertuaru faktów, ponieważ nowoodkryte fakty prowadzą do rozbudowy aparatury pojęciowej. Ale zmiany w tej aparaturze mogą się brać z innych także przyczyn.

Bywa tak, że jakieś pojęcie obciążone jest mętnością. To znaczy, że na pytanie, jaka jest właściwie jego treść, potrafimy odpowiedzieć, ale tylko jakoś „z grubsza", „mniej więcej". Dopiero dokładna analiza znaczeniowa prowadzi do wykrycia wadliwości tego pojęcia, powodujących niejasności w teorii, czy nawet jawne sprzeczności. Okazało się na przykład, że nie dość sprecyzowane pojęcie klasy prowadzi do sprzeczności w matematyce (paradoks klas B. Russella), a słynna analiza pojęcia równoczesności, przeprowadzona przez Einsteina, spowodowała przewrót w fizyce.

Poprzednio wskazane korektury w repertuarze pojęć, spowodowane przez zmiany repertuaru faktów, nazwijmy modyfikacją empiryczną, a obecnie omówiony rodzaj zmian — modyfikacją analityczną (ponieważ dokonuje się w wyniku analizy znaczeniowej). Nasz repertuar pojęć wtedy i tylko wtedy byłby zabezpieczony przed modyfikacją analityczną, gdybyśmy mieli gwarancję, że wszystkie wchodzące doń pojęcia wolne są od cienia nawet mętności. Taka sytuacja wydaje się bardziej możliwa (przynajmniej teoretycznie) niż nienaruszalność repertuaru faktów. Ale co do wielu dziedzin wolno chyba wątpić, czy w praktyce została ona osiągnięta. Te wątpliwości zdają się szczególnie uzasadnione wobec filozofii.

Należy się spodziewać, że modyfikacje pojęć filozofii będą raczej analityczne niż empiryczne (choć i z tymi ostatnimi trzeba się czasem liczyć). Twierdzenia filozoficzne bowiem są na ogół mało podatne na krytykę empiryczną. Nie pora tutaj, by analizować przyczyny takiego stanu, jest to jednak stan widoczny dla każ-

dego obeznanego trochę z filozofią. Czy to źle, czy dobrze, czy należy zwiększać, czy zmniejszać „wrażliwość" filozofii na fakty — to także sprawa do osobnej dyskusji. W każdym razie na obecnym etapie rozwoju (ewentualnie zastoju) różnych kierunków filozoficznych istnieje wdzięczne pole dla działalności reformatorskiej, prowadzącej do ulepszania pojęć drogą analizy.

I taki właśnie stan rzeczy jest źródłem swoistej niepewności twierdzeń filozoficznych. Trudno bowiem z góry być mądrym i wiedzieć, co nam „wyskoczy" z jakiejś przyszłej analizy. Czy doprowadzi ona do dyskwalifikacji wchodzącego w grę pojęcia, czy utrwali stan dotychczasowy, czy może otworzy nowe horyzonty? Dopóki dane pojęcie ma taką a nie inną treść, przyjmujemy tę treść wraz ze wszystkim, co ona implikuje. Ale jeśli jednocześnie świadomi jesteśmy, że nie jest to treść do końca wyklarowana, siłą rzeczy pozostaje jakiś margines niepewności.

Mówiąc o wadliwości pojęć należy wprowadzić jedno rozróżnienie, które dla prowadzonej tu dyskusji ma wagę zasadniczą. Można je wyrazić w takiej formule: poznanie jest sprawą prywatną, nauka jest faktem społecznym. O co chodzi? Każdy z nas poznaje świat na własny rachunek. Poznanie jest jakimś przeżyciem, przeżycia są z samej swojej natury czymś całkowicie osobistym. Nauka natomiast powstaje dopiero wtedy, gdy rezultaty poznania dadzą się jednoznacznie zakomunikować innym ludziom i gdy każdy z kompetentnych badaczy ma możność sprawdzenia tych rezultatów. Musi więc powstać odpowiedni język i metody. Wspólnota języka i metod w gronie ludzi zajmujących się jakąś dziedziną tworzy fakt społeczny, zwany nauką.

Zdarzyć się może ktoś, kto posiada pojęcia tak jasne i wyraźne, że nawet Kartezjusz, największy pod tym względem rygorysta, byłby nimi ukontentowany. Ale jednocześnie brak temu komuś i słownika, i metod, by owe pojęcia w całej ich klarowności przekazać innym. Przypuśćmy, że jest on odkrywcą, który pierwszy przeżył olśnienie. Ponieważ nikt dotąd nie miał takiego zrozumienia, nie powstały żadne słowa, w których dałoby się ono wyrazić. Wówczas na naszym odkrywcy spoczywa ciężar wypracowania odpowiedniej aparatury językowej czy techniki badawczej. Dopóki jednak tego nie uczyni, doznane zrozumienie będzie wydarzeniem z osobistego życia wewnętrznego, a nie składnikiem społecznego zjawiska, któremu na imię nauka.

Wydaje mi się, że pamiętając o tym dość oczywistym fakcie, łatwo uzgodnić orzeczenie Soboru Watykańskiego: „Istnienie Boga da się poznać w sposób pewny" (oznaczamy je przez S) z twierdze-

niem „Na terenie filozofii teza o istnieniu Boga jest zdaniem prawdopodobnym" (oznaczamy to twierdzenie symbolem T).

Dla usunięcia pozornej niezgodności wystarczy przyjąć, że S odnosi się do poznania danego poszczególnym jednostkom, podczas gdy T jest sądem o sytuacji w nauce. Sobór twierdzi, że mogą istnieć ludzie mający uzasadnioną pewność co do istnienia Boga. Komentatorzy, za którymi idzie ks. Dorda, wyjaśniają jeszcze, że Sobór miał intencję stwierdzić, że ludzie obdarzeni taką pewnością faktycznie istnieją. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, należy wnosić, że ludzie ci są posiadaczami jasnych i wyraźnych pojęć, występujących w dowodzeniu istnienia Boga. Jeśli ktoś do tej tezy o istnieniu doszedł np. poprzez analizę bytów przygodnych, to jest to znakiem, że ma on odczyszczone z wszelkiej niejasności pojęcie bytu przygodnego. Jeśli ktoś zawdzięcza pewność dowodom z celowości, to świadczy, że pojęcie celu jest w jego umyśle doszlifowane bezbłędnie. Ale — jak się wyżej rzekło — posiadacze idei jasnych i wyraźnych nie zawsze dysponują odpowiednim słownikiem, by swój dorobek przekazać innym i uczynić go własnością społeczną. Tak też ma się sprawa w naszym przypadku.

Trudność takiego zdefiniowania pojęć, by dały się one bez reszty przekazać, jest rysem charakterystycznym dla filozofii w ogóle, wykraczającym daleko poza rozważany przypadek istnienia Boga. Czytelnik obznajomiony z problematyką definicji będzie mógł dość łatwo ustosunkować się do powyższej tezy. Wystarczy w tym celu wziąć na warsztat jakieś przykłady pojęć filozoficznych i próbować zastosowania do nich kolejno różnych rodzajów definicji, jak równościowa, indukcyjna, ostensywna, kontekstowa, czy ewentualnie jeszcze inna. Okaże się — jak sądzę — że jedynie definicja kontekstowa może mieć w większości przypadków zastosowanie, ale wymaga ono niemałego przepracowania myśli filozoficznej w kierunku sformułowania tak wielkiej liczby twierdzeń, by dla odnośnych pojęć powstał kontekst dostatecznie bogaty.

Niestety, ramy niniejszej wypowiedzi nie pozwalają na obszerniejszą dygresję o definiowaniu, która mogłaby wprowadzić w meritum sprawy także czytelników mniej zaznajomionych z tym tematem. Dlatego ich rozumowanie będzie miało z konieczności charakter hipotetyczny: jeśli istotnie tak się rzeczy mają, że definiowanie pojęć filozoficznych jest sprawą trudną i skomplikowaną, to należy się liczyć z możliwością analitycznej modyfikacji pojęć, to zaś znowu prowadzi do rewizji odpowiednich twierdzeń. A skoro jest możliwość rewizji, to nie ma pewności, lecz prawdopodobieństwo.

Streściłem tu łopatologicznie treść poprzednich wywodów, aby na tym tle wrócić do naczelnej myśli polemicznej. Uznawszy że niektóre pojęcia filozoficzne nie są zdefiniowane tak precyzyjnie, by mogły być przekazywalne według wymogów nauki, akcentujemy tu jednocześnie z całą mocą: z powyższej ich wady wcale nie wynika, że nie istnieją ludzie, dla których owe pojęcia są tak jasne i wyraźne, jak to tylko można sobie wymarzyć. I wtedy ci ludzie przeżywają sądy absolutnie pewne, choć nie mogą swych sądów tak adekwatnie sformułować, by stały się własnością społeczną w ramach nauki. Dlatego, choć pewność owych ludzi osiągnęła swój kres, pewność naukowa odnośnie tych samych twierdzeń jest metą, do której dopiero się zmierza poprzez konstruowanie coraz lepszej aparatury językowej na użytek filozofii jako nauki.

W artykule *Światopogląd z przyszłością*, pisząc o pewności istnienia Boga, miałem na myśli pewność na terenie nauki, to jest w określonym gronie specjalistów. Sobór natomiast nie zabierał głosu na temat sytuacji w nauce, lecz na temat poznania danego jednostkom, wiążącego się z ich osobistym życiem religijnym. Jeśli coś w poprzedniej wypowiedzi było niejasne, to niniejszym wyjaśniam to w sposób wyżej przedstawiony.

*

„Poeta chce głowę zanurzyć w niebie, podczas gdy logik stara się niebo zmieścić w głowie, i głowa pęka" — pisał Chesterton, sam należący do rodu poetów. Wiodąc spór o pewność, nie godzi się pominąć poetów oraz umysłów pokrewnego autoramentu, którym udaje się niekiedy (przez jakieś sobie tylko wiadome skróty) wdrapać się na same wierzchołki pewności.

Do dziś zadziwia mnie rozmowa, którą wiodłem przed paru laty zimowego wieczoru w Zakopanem. Leżałem gdzieś w górnych rejonach piętrowego łóżka, a na piętrze sąsiednim egzystował poeta. *Nota bene*, wiersze owego poety oraz inne utwory jego ducha, obleczone w kształt czcionki drukarskiej, czytuję z niemałym ukontentowaniem. Dzięki temu uwagi, które nastąpią, będą kompletnie pozbawione polemicznej żółci, jakkolwiek sam mam zaszczyt reprezentować postawę wprost przeciwną.

Otóż wyznałem w rozmowie, że moim marzeniem jest taka konstrukcja dowodów na istnienie Boga, w której każdy krok dałby się wylegitymować przez powołanie się na odpowiednie wzory logiczne. W przeciwnym wypadku czułbym, że moja wiara zawieszona jest w próżni. Na to poeta zdumiał się niepomiernie, że tak cudaczne myśli chodzą mi po głowie. Ja zaś znowu zdumiałem się

jego zdumieniem, bo na myśl mi nie przyszło, że można być obojętnym na logiczną weryfikację swojego światopoglądu. Wtedy poeta z kolei zdziwił się moim zdziwieniem nad tym, że on się dziwi, i tak coraz szerzej otwieraliśmy oczy, jak przybysze z różnych planet, którzy się niechcący zderzyli głowami.

Z tego zamroczenia zacząłem się wydobywać spotkawszy więcej podobnych ludzi, którzy zapędy w kierunku racjonalizacji światopoglądu uznawali bądź za rzecz niewykonalną, bądź dziwaczną, bądź wręcz niewłaściwą. Wżywając się w tego rodzaju nastawienie można zrozumieć, że i w tym szaleństwie jest metoda. Już przed pół przeszło wiekiem współtwórca pragmatyzmu, William James, zalecał dochodzenie do prawdy na drodze emocjonalnych doświadczeń. Coś z tego przeczuwali romantycy zdając się bardziej na serce niż na rozum w rozwiązywaniu problemów dla człowieka zasadniczych („Czucie i wiara silniej mówi do mnie, niż mędrca szkiełko i oko"). Romantyzm i pragmatyzm przeszły wprawdzie do archiwum myśli filozoficznej, ale współczesny egzystencjalizm prowadzi do zrozumienia ludzkiego losu poprzez doświadczenia angażujące całą osobowość, a nie przez naukowe analizy.

Ale, co dziwniejsze, kierunek tak skrajnie racjonalistyczny (w sensie: antyirracjonalistyczny), jak neopozytywizm, czyni miejsce dla irracjonalnych elementów w światopoglądzie. Twierdzi bowiem z góry, że ludzka postawa wobec świata nie da się uzasadniać w sposób naukowy. Kształtowanie jej powinno być sprawą sztuk pięknych, a nie nauki, która podejmując się tego rodzaju zadań staje się pseudonaukową (o tę pseudonaukowość oskarżyli neopozytywiści metafizykę).

Kluczem do rozwikłania tej pogmatwanej sprawy jest oddzielenie przekonań od postaw. Oddzielenie to, dokonane w duchu neopozytywistycznego rozróżnienia sensu poznawczego i sensu emocjonalnego wyrażeń, nie jest może aż kopernikańskim przewrotem. W każdym jednak razie jest dużym krokiem naprzód w badaniach nad „geografią" ludzkiego umysłu. Krok ten jest, niestety, obcy myśleniu potocznemu, które starannie zamazuje całą różnicę. Dużą część winy ponosi tu język potoczny, dysponujący tymi samymi terminami i dla oceny przekonań, i dla oceny postaw. Przykładem może być termin „słuszny". Mówimy „Masz słuszność", gdy ktoś wygłosił twierdzenie prawdziwe. Ale mówimy także o słusznym gniewie, o słusznym nastawieniu pan X do pana Y, o słusznej decyzji Rady Narodowej.

W czym tkwi akcentowana tutaj różnica? Gdy mówię „Drzwi są zamknięte", formułuję jakiś sąd opisujący fragment świata. Gdy mówię „Zamknij drzwi", nic wtedy nie twierdzę ani nie prze-

czę na temat świata, ale wyrażam własne życzenie złączone z intencją wywarcia na kogoś presji psychicznej, by to życzenie spełnił. Gdy mówię „Iksiński pożyczył mi pieniądze", stwierdzam fakt o świecie. Ale gdy zwracam się do Iksińskiego ze słowami „Dzięki za pożyczkę", to nic wtedy nie twierdzę o świecie, wyrażam natomiast własne uczucie.

Wymienione tu przykładowo życzenia, nastawienia, uczucia, oraz podobne im przeżycia ludzkie (obdarzone większą lub mniejszą trwałością) nazwijmy postawami. Od postaw odróżniać będziemy przekonania, które są przeżyciami o charakterze poznawczym, zwiększającymi naszą wiedzę o świecie. O przekonaniach można mówić, że są prawdziwe lub fałszywe. Dotyczą one bowiem rzeczywistości i jeśli są z nią zgodne, są tym samym prawdziwe. W przeciwnym wypadku są fałszywe. Dlatego też przekonania podlegają uzasadnieniu lub obaleniu. Uzasadnić — to znaczy wykazać prawdziwość; obalić — to znaczy wykazać fałszywość. Postawy natomiast nie są ani prawdziwe, ani fałszywe; nie można więc uzasadniać ich ani obalać na drodze jakichś zabiegów poznawczych.

Przekonania i postawy, będąc od siebie różne, przeplatają się jednak w konkretnych przeżyciach, wpływają na siebie wzajemnie i stąd też prawdopodobnie bierze się potoczna skłonność do ich utożsamiania. Na przykład optymizm i pesymizm są różnymi postawami wobec świata. Postawy te mają częściowo źródła wcale nie poznawczej natury. Mogą to być nawet przyczyny organiczne, jak stan układu trawiennego, hormonalnego, nerwowego. Ale nie bez znaczenia jest również wiedza zdobyta w wyniku doświadczeń, studiów i lektury. Na wiele różnych sposobów przenikają się wzajemnie i oddziałują na siebie przekonania i postawy. Między innymi istnieje taka zależność, że silnie przeżywane postawy promieniują na powiązane z nimi przekonania, użyczając im jakby swojej intensywności. Ta intensywność w przekładzie na „język" przekonań przybiera kształt łudząco podobny do pewności. Nie jest to pewność w sensie właściwym, bo ta ma inne źródła, ale w konkretnym ludzkim przeżyciu nierzadko jawi się i funkcjonuje właśnie jako pewność.

I tu dochodzimy do sprawy poety tkwiącego głową w niebie. Oczywiście, mówiąc o poetach mam na myśli nie tylko autorów piszących wiersze, ale w ogóle ludzi obdarzonych wrażliwością i wyobraźnią. Są dwa słowa, które streszczają drogę wiodącą często od głębokich przeżyć ludzkich ku postawom religijnym. To słowa „sens" i „wartość". Chestertonowskie poczucie wartości życia, w którym dane jest oglądanie nowych perspektyw z wysokości klapy od strychu, dojrzewanie człowieka aż do niewinności dziecka,

czy odkrywanie miłości co dzień od nowa — to poczucie może wypełnić człowieka bez reszty. Wtedy absurdem wyda się myśl, że świat tak pomyślany, jak by był dziełem wielkiego poety, w rzeczywistości wcale nie ma autora, jest dziełem przypadku. Będzie to tak samo nie do wiary, jak przypuszczenie, że dzieła Rafaela powstały z przypadkowych, ślepych ruchów pędzla. Łatwo zrozumieć, że wobec takiej kolorowej oczywistości może się wydać czymś śmiesznym i cudacznym zamiar kontrolowania jej przy pomocy ciągów znaczków logicznych: jeśli p to q, a jeśli q... itd.

Staraliśmy się pokazać, jak postawa religijna wytryskuje z pełni radosnego zdziwienia, z nasycenia urokami tego najlepszego ze znanych nam światów. Ale ma ona także inne źródła. Bierze się kiedy indziej z braku, z niedosytu. Odczuwamy wielki głód sensu. Nie chcemy, by nasze życie było jak przelot iskry, która nie wiadomo po co wylatuje z ogniska i nie wiadomo po co gaśnie po sekundzie. Chcemy być wkomponowani w jakąś wielką i harmonijną konstrukcję, w której będziemy elementem niezbędnym i trwałym. Dobrze wyraża tę tęsknotę hymn liturgiczny na uroczystość poświęcenia kościoła:

Potężnymi ciosy dłuta,
Kuciem młota raz po raz,
Zanim stworzył twoje mury
Mistrz wygładził każdy głaz
Aż je złączył wiązaniami
W szczyt, co przetrwa wszelki czas.

Ten dotkliwy głód sensu, przeżywany zwłaszcza w obliczu krzywdy, cierpienia i chaosu, wyraża się w kategorycznym myśleniu: tak być nie może, musi być za tym jakiś wyższy sens i wyższa racja. A skoro musi być... to jest. Dokonuje się niepostrzeżenie przejście od stwierdzenia „konieczności" do stwierdzenia faktu. A raczej do odczucia, przeżycia faktu, bo jesteśmy daleko od suchych, a precyzyjnych twierdzeń.

Nie zamierzam tutaj poddawać owej postawy krytycznej ocenie. Kwestia jest zbyt skomplikowana, by mieć odwagę atakowania jej mimochodem, przy okazji innych rozważań. Wydaje się jednak pożyteczne, by w związku z problemem pewności zasygnalizować zjawisko owej quasi-pewności, biorącej się ze źródeł emocjonalnych.

Oprócz racjonalnych uzasadnień, oprócz życiowych postaw, jest jeszcze jeden współczynnik pewności: środowisko. Jeśli żyjemy

wśród ludzi o tych samych przekonaniach, jeśli zdarzenia i rzeczy wciągnięte są w służbę jednej wiary, jeśli jej symbole przenikają w codzienne życie, to świat naszej wiary zdaje się tak oczywisty i realny, jak następowanie dnia i nocy albo jak własne istnienie.

Niesłychanie trudno porozdzielać te warstwy w konkretnym żywym człowieku. Ale potrzebne są wiercenia w głąb ludzkich wnętrz, żeby jak najpełniej ogarnąć zrozumieniem wiarę czy światopogląd — zjawiska, od których zawisł sens życia. To, co tutaj zostało napisane, było jeszcze jedną próbą (bardzo zapewne nieporadną) spojrzenia na sprawę, do której zrozumienia nie wystarczy stary sposób pojęć apologetycznych.

Bo trzeba ciągle próbować zobaczenia od nowa. Dlatego spór o pewność, choć powinien zmierzać do rozwiązań coraz to pełniejszych, nie będzie nigdy chyba rozegrany do końca.

Zawsze możliwy jest ciąg dalszy.

Ks. Witold Marciszewski

P. S.

W okresie między napisaniem a drukiem niniejszego artykułu pojawiła się w styczniowym numerze „Znaku" wypowiedź o. Piotra Rostworowskiego, dotycząca głównego źródła pewności wiary, o którym nie mówiło się nigdzie wyraźnie w dotychczasowej dyskusji: jest nim łaska wiary, powołująca do życia w duszy ludzkiej nowy rodzaj poznania, które dałoby się chyba pojąć jako swoiste doświadczenie („...jakieś wewnętrzne pouczenie, dane bezpośrednio przez samego Boga" — pisze autor).

Rozważania zawarte w niniejszym artykule nie są sprzeczne z poglądem o pewności zawdzięczanej łasce, ponieważ obracają się w zupełnie innej płaszczyźnie. Jeśli prawdą jest — jak tu pisano — że naturalna pewność o istnieniu Boga zależna jest od doskonałości aparatury pojęciowej i dlatego mało komu bywa dana, to nie przeszkadza to jednak posiadaniu pewności pochodzenia nadnaturalnego, niezależnej w jakimś sensie od logicznej siły argumentów. Podobnie psychologiczne i socjologiczne czynniki prowadzące do wiary nie przekreślają potrzeby innego czynnika, „nie z tego świata".

Ks. W. M.

JAN DORDA TJ

FIZYKA W ZAGADNIENIACH ŚWIATOPOGLĄDU

Tytuł może zmylić czytelnika, gdyby szukał w poniższych uwagach czegoś więcej, niż odpowiedzi p. Legatowiczowi na krytykę mego artykułu *Pewność czy ryzyko* („Znak" nr 73/74). Co najwyżej, porównując krytykę p. Legatowicza („Znak" nr 77) z moją odpowiedzią, czytelnik będzie mógł zdać sobie sprawę, jakich nieścisłości należy unikać w podobnych dyskusjach, jak pojęcia fizyki przemyśleć do końca, zanim się je połączy z pojęciami filozoficznymi, jak odróżniać konstrukcje umysłowe i fortele matematyczne od ujmowanej nimi rzeczywistości i pod jakimi warunkami one przestają być czystym symbolem operacyj umysłowych.

W tych częściach artykułu, w których posługuję się danymi fizyki, zgłasza p. Legatowicz następujące zastrzeżenia. Naprzód, że całość wiedzy fizycznej jest tylko prawdopodobna, bo 1 — żaden wynik pomiarów wielkości fizycznych nie jest pewny, a tylko wysoce prawdopodobny; 2 — żadne prawo fizyki nie jest pewne (i stąd niechęć wielu filozofów do opierania się na wynikach fizyki). Następują zarzuty: 3 — w uzdrowieniu Ruddera nie spełnia się warunek izolacji układu, nie mógł więc być zrobiony bilans energii, ani wykluczone siły nieznane; 4 — dowód na niesprowadzalność ruchu do czynników wewnątrzświatowych jest chybiony w przypadku, gdy prędkości początkowe zerowe oznaczają spoczynek, bo wówczas powstanie ruch pod wpływem sił wewnętrznych układu. 5 a — Niesprowadzalność ruchu do energii nie wynika z syntetyczności pojęcia pracy; w przeciwnym bowiem wypadku sam autor uwikła się w odmówienie realnego bytu fotonom, które uważa za realne. b — Rozważania pod 4 i 5 a tracą grunt dzięki temu, że w świecie czterowymiarowym niepodobna oddzielić pytania o przyczynę sprawczą ruchu od pytania o przyczynę sprawczą ciał i czasoprzestrzeni, tę zaś możność powyższe rozważania zakładają. 6 — Zmiana pary negaton — pozyton w fotony nie jest

zmianą substancjalną korpuskułów, lecz zmianą stanów pola; problem zaś zmian substancjalnych pola jest zagadnieniem niepoważnym.

Pozytywny i konstruktywny wkład krytyki widzę w konieczności pewnych dopowiedzeń do punktu 3 i w przetoczeniu dyskusji nad dowodem z ruchu na świat czterowymiarowy w punkcie 5 b. Natomiast będę starał się wykazać, że krytyk jest w błędzie co do punktów 1, 2, 4, 5 a, 6 i co do nierozdzielności zagadnienia genezy ruchu w punkcie 5 b. Tyle co do strony rzeczowej. Strona tendencyjna krytyki mnie nie obchodzi.

1. Dowód na niepewność pomiarów czerpie p. Legatowicz a — z procedury wypośrodkowania idealnie realnej wartości przez rachunek wyrównawczy, dający tylko *maximum* prawdopodobieństwa tej idealnej wartości; b — z konieczności zaplecza teorii przy pomiarach i przyrządach, która z kolei jest tylko prawdopodobna, więc jej prawdopodobieństwo dziedziczą pomiary i przyrządy.

Jak te sprawy przedstawiają się w rzeczywistości? Jest rzeczą oczywistą, że przystępując do zmierzenia pewnej wielkości zakładamy, iż wielkość idealna istnieje. Otrzymawszy ją w granicach błędu, można zająć dwojakie stanowisko. Pierwsze, biorąc całą liczbę wraz z błędami: To nie jest wartość idealna, a tylko coś do niej podobnego. Ponieważ żaden pomiar nie dostarczy nam nic, prócz czegoś podobnego do wartości idealnej, wolno powiedzieć, że nic pewnego z pomiarów nie wiemy. Będzie to jednak powiedzeniem literackim, nie zaś epistemologicznym, w którym zajmujemy stanowisko odmienne. Ponieważ przystępujemy do pomiaru z założeniem, że idealna wielkość istnieje, chodzi nam o absolutnie pewny sąd, w jakich granicach ona się mieści i poza którymi na pewno się nie znajduje. Z pomiaru uzyskujemy więc informację, dzielącą wartość średnią z wielu pomiarów na dwie części: na część zgodną z częścią rzeczywistej wielkości i na część, co do której nie wiemy, czy z nią jest zgodna, czy nie. Po co stosować jakąś dziwaczną zasadę infekcji: że jeśli ogon wartości średniej jest zakażony niepewnością, to zdrowy kadłub też jest chory? Nie jest więc prawdą, że wszystkie informacje fizyki o świecie są niepewne. Są n i e z u p e ł n e; ale z tego, cośmy dotąd poznali o wielkościach fizycznych w sposób prawidłowy, nie zajdzie potrzeba cośkolwiek odwoływać.

Niezbyt jest mi jasny cel wywodów ustępu (s. 1485, „Znak" nr 77) rozpoczynającego się od słów: „Trzeba następnie pamiętać o tym, że bezpośrednio obserwujemy tylko takie fakty, jak położenie wskazówki na określonej działce przyrządu itp. Całe dalsze

rozumowanie opiera się na teorii działania przyrządów, które są szczególnym przypadkiem ogólnych teorii fizycznych". Te zaś teorie są prawdopodobne i ów hipotetyczny charakter wnoszą do wszystkich wniosków fizyki. — Chyba trafnie rozumiem myśl p. Legatowicza, że dane bezpośrednie (np. koincydencja wskazówki z działką amperomierza) kojarzą się z pewnym sądem o treści fizycznej, np. płynie prąd o natężeniu 10 amperów. Z kolei ten sąd jest wnioskiem z wiadomych zasad budowy amperomierza, czyli z teorii przyrządu, która będąc tylko prawdopodobną czyni sąd skojarzony z położeniem wskazówki sądem prawdopodobnym. Stąd wniosek ogólny, że odczyt przyrządu zawsze kojarzy się z sądem niepewnym.

W tym rozumowaniu jest mieszanina kilku zupełnie różnych rzeczy. Naprzód można nic nie wiedzieć o różnych teoriach, na czym polega prąd elektryczny, i podać czysto operacyjną definicję prądu, polegającą na szeregu uporządkowanym zjawisk i sposobów ich obserwacji oraz na szeregu umów tego typu, jak np. że zjawisko odchylenia igły magnetycznej w pobliżu drutu łączącego bieguny ogniwa galwanicznego będzie się wyrażać słowami: w drucie płynie prąd. Strona zjawiskowa działania przyrządów także podpada pod obserwację bezpośrednią i pozwala upewnić się, czy zastosowany jest w danym przyrządzie mierniczym szereg operacyj i umów, wymaganych do definicji operacyjnej. Jasne jest, że żadna teoria prądu nie wpłynie na zmianę 10 A na 9 A i sąd skojarzony z położeniem wskazówki będzie zawsze pewny w tym samym znaczeniu, jak mówiliśmy poprzednio, wydzielając część pewną od granic dokładności przyrządu. Gdy np. niedokładność amperomierza leży w granicach 0,01 A, to sąd o 10 A wyklucza z całą pewnością natężenia prądu poniżej 9,99 i powyżej 10,01 A. Jest wielka różnica między sądem pewnym o wartości 10 A niedokładnej w powyższych granicach, a między sądem niepewnym i prawdopodobnym. Jeśli np. sąd, że wzrost Europejczyków po 20 roku życia przekracza 150 cm, jest pewny, to wiem, że siebie i p. Legatowicza nie należy szukać w przedszkolu; jeśli ten sąd jest tylko prawdopodobny, nie jest wykluczone, że trzeba nas szukać pod mikroskopem wśród euglen i pantofelków.

W sprawie dziedziczenia niepewności teorii przez przyrządy i ich wskazania zaszło również u p. Legatowicza pomieszanie dwóch sposobów pojmowania teorii fizycznych. Pierwszym znaczeniem teorii jest ujęcie pewnego działu zjawisk i ich praw w system dedukcyjny. Takim systemem dedukcyjnym jest mechanika Newtona, teoria elektryczności Maxwella, kinetyczna teoria ciepła itp. Wysuwa się naprzód układ praw, stanowiących aksjomaty systemu: dyrektyw wnioskowania dostarcza matematyka. Ze względu na

nieoczywistość aksjomatów wnioski teorii poddajemy sprawdzeniu doświadczalnemu. Dopóki są tylko wnioskami teorii, dziedziczą niepewność aksjomatów; z chwilą sprawdzenia w doświadczeniu uzyskują niezależność od aksjomatów i pewność taką, jak każda obserwacja.

Drugim znaczeniem teorii jest tłumaczenie przyczynowe zjawisk, czyli (nawiązując do aksjomatów) podanie hipotez uzasadniających aksjomaty systemu dedukcyjnego. Tej strony teorii nie dziedziczą przyrządy i ich wskazania, opierają się bowiem na operacyjnych definicjach wielkości fizycznych, te zaś definicje są niezależne od takich czy innych wyobrażeń o ich przyczynach.

Przyjmując dziedziczenie niepewności teorii przez przyrządy doszlibyśmy do ciekawych wniosków. Tramwaj, do którego wsiadam, jest przyrządem zbudowanym w oparciu o teorie nie całkiem pewne. Z działaniem tego przyrządu kojarzę sąd „jadę". Jest to sąd bardzo prawdopodobny, lecz wobec niepewności teorii tramwaju nie całkiem pewny. Więc mimo prawidłowej budowy tramwaju najprawdopodobniej jadę, lecz może i nie jadę.

2. Co do pewności praw fizyki nieporozumienie łatwo jest zażegnać uwagą, a — że pełne sformułowanie prawa fizycznego jest zdaniem warunkowym, którego poprzednik obejmuje założenia co do warunków, w jakich spełnia się następnik (zjawisko). Rewizja praw dotyczy tylko pytania, czy wymienione warunki są dostateczne, lub w jakim zakresie zjawisk można je za dostateczne uważać. Pomyślmy np. o newtonowskim założeniu niezależności masy od prędkości oraz o przekazywaniu energii w sposób ciągły. b — Druga uwaga likwidująca nieporozumienie dotyczy rozróżnienia między prawem jako uogólnionym opisem zależności funkcyjnych w przyrodzie, a prawem włączającym domniemane przyczyny tych zależności. Np. prawo Daltona o stosunkach stałych przy reakcjach chemicznych, lub prawo o stosunkach wielokrotnych, prawo Snelliusa o załamaniu światła, prawo wymiernych parametrów w kryształach itp. są opisem zjawisk, niezależnym od jakichkolwiek teorii, i żadne rewolucje w fizyce nie zmienią ich treści. Przykładem drugich praw niech będą efekty relatywistyczne, co do których są powody wątpienia, czy są to np. skrócenia samych ciał w ruchu (jak chce Lorentz), czy tylko odmienność skutków oddziaływania ciał nie skróconych, gdy raz są w spoczynku, innym razem w ruchu względnym. Rozstrzygnięcie tej wątpliwości na korzyść Lorentza zmieniłoby zasadniczo nasze zapatrywania na syntezę czasu i przestrzeni, pozostawiając (z nielicznymi wyjątkami) swobodę posługiwania się światem czterowy-

miarowym Minkowskiego-Einsteina jako pomysłowym fortelem rachunkowym. Inny przykład praw przyczynowych stanowią związki funkcyjne między wielkościami danymi bezpośrednio a wielkościami postulowanymi przez teorię: np. przy ugięciu światła przez siatkę dyfrakcyjną zależność kąta ugięcia od struktury siatki i od długości fali świetlnej; falę można teoretycznie w różny sposób interpretować i to już jest sprawą hipotezy.

Jeśli się ma na uwadze podane pod a i b znaczenia i rozróżnienia praw fizycznych, to nie trudno sprowadzić do właściwych granic sąd p. Legatowicza o tym, co leży w zasięgu „radykalnych" rewolucyj w fizyce, i stwierdzić istnienie praw, których pewności nie zachwieje żadna rewolucja. Rozciągać i na te prawa niepewność można „tylko przy braku zrozumienia zmian, jakie zachodzą w toku rozwoju fizyki" — jak pisze p. Legatowicz..

3. Z racji uzdrowienia Ruddera widzi p. Legatowicz brak ścisłości w wykluczeniu sił nieznanych przez odwołanie się do zasady zachowania energii. Siły nieznane mogły być albo zewnątrz Ruddera, albo w nim. Jeśli zewnątrz, to aby je wykluczyć, należy przeprowadzić dowód, że Rudder był układem od nich izolowanym. Jeśli w nim, to dla ich wykluczenia, należało zważyć Ruddera przed i po uzdrowieniu, by wykazać nadwyżkę bilansu energetycznego po uzdrowieniu. Jeśli bowiem bilans przed i po uzdrowieniu pozostał równy, została utrzymana zasada zachowania masy, czyli reakcję wykonały nieznane siły wewnętrzne.

P. Legatowicz nie widzi możności uzyskania odpowiedzi, uchylającej zaniedbane pod tym względem informacje ze strony komisyj badających powyższy fakt. Otóż dowód izolacji Ruddera od nieznanych sił zewnętrznych jest bardzo prosty: polega on na ilości wymaganej od nich energii. Na 320 gramów kości (gdyby Rudder nie był od tych sił izolowany), musiałyby siły dostarczyć w ciągu paru sekund 8 miliardów kilowatgodzin. Przypuśćmy, że siły były i z dostawy się uiściły. Rudder powinien był wyparować, zanim zdążył ozdrowieć.

Niestety nie ważono Ruddera przed i po uzdrowieniu. Nadwyżka masy uzyskana przez uzdrowienie wykluczałaby nieznane siły wewnętrzne. W braku danych, że kość była nadwyżką, pozostaje trzymać się zasady stałości masy i przyjąć dokonaną przez nieznane siły wewnętrzne reakcję w stylu: tkanki sąsiednie + ropa = kość, przyspieszaną do paru sekund ulubionym „katalizatorem sugestii". Nasuwa się naprzód uwaga, że reakcja w Rudderze jest unikatem, przyroda zaś nie lubi unikatów. Po wtóre,

jeśli to reakcja, to na koszt części zdrowych, co przy tak niezwykłej szybkości ich uszkodzenia czy szabrowania normalnie dotarłoby do świadomości Ruddera reakcją bólu. Na koniec niech chemicy i badacze przemian jądrowych wypowiedzą sąd o możliwości takiej reakcji, podając warunki jej zachodzenia i takiego powodzenia.

4. Argument p. Legatowicza przeciw niesprowadzalności ruchu do sił wewnętrznych układu ma długą, siwą, trzywiekową brodę. Powtarzają go mniej ostrożni filozofowie, a fizycy tylko w chwilach niesamowitego roztargnienia. Szkoda, że p. Legatowicz nie zapoznał się z rozważaniami Schrödingera we wskazanym przeze mnie miejscu i nie zauważył, że w wakacyjnym zeszycie „Homo Dei" (r. 1960) artykuł na ten temat rozpoczyna się od ekshumacji tego argumentu-trupa. Beztrosko głosi p. Legatowicz, że 4 newtonowskie warunki determinacji ruchu w układzie (masy, siły, położenia i prędkości początkowe) są spełnione, gdy założymy wszystkie ciała układu w spoczynku; wówczas bowiem ruch rozpocznie się mocą sił wewnętrznych układu, nie potrzebując zapożyczać prędkości od zewnętrznego układu. Jest niepokojąca łatwość, z jaką p. Legatowicz utożsamił początkową prędkość zerową ze spoczynkiem, i jeszcze bardziej zdumiewa pomysł układu, w którym wszystkie ciała spoczywają i równocześnie zachodzą siły niezrównoważone, co przecież jest oczywistą sprzecznością.

Zajmijmy się tymi sprawami. Schrödinger najpierw przypomina, że jedynym działaniem sił jest p r z y s p i e s z a ć ruch już istniejący, nie zaś — jak myślano w starożytności — nadawać prędkość (lub dokładniej: pęd). Następnie przestrzega (podobnie jak to uczyni każdy wykładowca na pierwszych lekcjach mechaniki teoretycznej), że myśląc o prędkości, mamy przed sobą ciąg definicyjny $(x_n—x_0)/(t_n—t_0)$; i analogiczny ciąg $(v_n—v_0)/(t_n—t_0)$, gdy myślimy o przyspieszeniu. Obrazowo wyraża się Schrödinger, że mówić o prędkości nie można, nie myśląc o co najmniej dwóch sąsiednich punktach, które ciało przebiega; ani o przyspieszeniu, nie myśląc o stanie ciała w co najmniej trzech chwilach. Innymi słowy, niepodobna sensownie mówić o prędkości i przyspieszeniu w jakimkolwiek punkcie i chwili, wykluczając otoczenie tego punktu i chwili, a więc nie zakładając informacji, co dzieje się z ciałem w otoczeniu miejsca x_0 i chwili t_0.

Budując ciąg definicyjny prędkości, napotykamy w dostatecznie małym otoczeniu chwili t_0 dwa możliwe wypadki: 1 — albo wszystkie x_n są różne od x_0 (są to różne pozycje tego samego ciała, już więc mamy do czynienia z ruchem) i wtedy wyrazy ciągu są różne

od zera. Mogą jednak stanowić ciąg malejący do zera i wówczas prędkość w chwili t_0 jest zerem. Albo 2 — w chwilach t_n ciało zajmuje stale ten sam punkt x_0 (w ciągu definicyjnym stale jest $x_n = x_0$), czyli ciąg definicyjny składa się z samych zer. W tym drugim przypadku prędkość zerowa utrzymuje się przez czas skończony — i to jest definicją spoczynku. Nie można więc logicznie nazwać prędkości zerowej spoczynkiem, jak tylko gdy ona utrzymuje się na zerze przez czas skończony. Prędkość zerowa chwilowa przysługuje ciału będącemu w ruchu w otoczeniu chwili t_0, w punktach zwrotnych ruchu wahadłowego.

Wytknięta została p. Legatowiczowi druga nielogiczność w założeniach jego argumentacji: równoczesny spoczynek ciał układu w zupełnej zgodzie z przyjęciem sił niezrównoważonych. Co na to powie ciąg definicyjny dla przyspieszeń? Że ciało jest w spoczynku, znaczy to samo, że w otoczeniu chwili t_0 dla każdej chwili t_n jest prędkość $v_n = o$. Budując ciąg definicyjny przyspieszenia, widzimy że wszystkie jego wyrazy są zerem. Wobec tego siły są zrównoważone, i to przez czas skończony.

Przyjmijmy prędkość chwilową zerową i siły niezrównoważone. Ruch nastąpi. Otóż dowód kinetyczny ucierpiałby tylko wtedy, gdyby ruch nie poprzedzał. Czy nastąpi mocą sił, jest dlań rzeczą obojętną, jeśli działanie sił jest uzależnione od ruchu poprzedzającego. Pozostaje więc pytanie, jak doszło do wyprowadzenia sił ze stanu równowagi. Aby to pytanie rozstrzygnąć, korzystamy z faktu, że początek liczenia czasu jest kwestią umowy. Cofamy więc ten początek w stosunku do chwili stowarzyszonej z prędkością zerową (np. w ruchu wahadłowym jest nią chwila największego wychylenia) do chwili, gdy siły są w równowadze (przy ruchu wahadłowym położenie najniższe). Wówczas prędkość jest największa. Na postawione pytanie uzyskujemy więc odpowiedź: siły zostały wyprowadzone ze stanu równowagi przez ruch poprzedzający.

Dla dyskusji nad punktem 5 b będzie z pożytkiem już na terenie mechaniki Newtona zorientować się, w jaki sposób jest matematycznie wyrażony fakt, że siły, będąc warunkiem koniecznym, nie są jednak warunkiem dostatecznym determinacji ruchu indywidualnego i że w tym celu wymagane jest nadanie skąd inąd początkowych położeń i prędkości. Otóż siły są określone równaniami różniczkowymi zwyczajnymi drugiego rzędu, których całki ogólne zawierają po 2 stałe dowolne. Nie jest to więc determinacja ruchu indywidualnego, lecz determinacja możliwości nieskończenie wielu ruchów, określonej danymi siłami. Mając na myśli wszystkie pary

wartości liczbowych szczególnych, jakie można podstawiać za 2 stałe dowolne w całce ogólnej, powiemy, że siły określają zbiór nieskończenie wielu ruchów możliwych i że ten zbiór przedstawia możność pewnych określonych ruchów. Akt tej możności stanowi ruch indywidualny, który dopiero wtedy jest w pełni zdeterminowany, gdy w miejscu stałych dowolnych znajdzie się szczególna wartość liczbowa dla początkowego położenia i prędkości. Nadanie tych wartości początkowych nie należy do sił wewnętrznych układu, lecz do zewnętrznej przyczyny. Sprawczą nazywamy tę przyczynę dlatego, że możność wielu ruchów przeprowadza ona w akt indywidualnie określony, czyli w zbiorze wielu ruchów możliwych wyszczególnia liczbowo jeden element tego zbioru. Nie będziemy tu zastanawiać się, jak daleko można zastępować arystotelesowskie pojęcia „możność-akt-działanie sprawcze" trójką pojęć: „zbiór (jako równoważnik pewnej własności ogólnej) — element (równoważnik wartości liczbowej szczególnej dla tej własności) — uszczególnienie własności ogólnej", której ogólność jest synonimem zmienności tejże własności.

5 a. Przeciw próbom tłumaczenia genezy ruchu przez czynnik wewnątrzświatowy, energię, postawiłem zarzut tłumaczenia *idem per idem*; a to z powodu, że energia jest pojęciem syntetycznym (konstrukcją umysłową), dla którego nie ma dowodu, iż by była odrębną realnością obok użytych do syntezy dwóch realności: masy i ruchu. Jedynym bowiem dowodem odrębności byłaby zachowawczość; lecz ta własność energii jest wyłącznie natury definicyjnej dzięki matematycznej tautologii różniczki pracy i różniczki energii kinetycznej.

P. Legatowicz, przeoczywszy, czego wymaga się od pojęć syntetycznych, aby je uznać za odpowiednik odrębnych realności (a mianowicie wymagam *Existenzbeweis*, którego brak dla energii okazałem), snuje niesamowite wnioski o sprzecznościach, w jakie się wikłam, jakobym wszystkie pojęcia dlatego tylko uważał za nierealność, iż są to pojęcia syntetyczne. Naprawdę zabawne zniekształcenie myśli autora przez krytyka!

b. Natomiast interesująca jest wypowiedź p. Legatowicza, która daje impuls do przetoczenia problemu genezy ruchu z terenu mechaniki Newtona na teren świata czterowymiarowego. Oto słowa p. Legatowicza: „Osobiście sądzę, że najbardziej adekwatną odpowiedzią na pytanie, czym jest ruch w fizyce, będzie zdanie: ruch jest to zjawisko związane ze stosunkiem ciał w czasoprzestrzeni. Istnienie ruchu wynika z istnienia ciał w czasoprzestrzeni. Pytanie

o przyczynę sprawczą ruchu jest równoważne pytaniu o przyczynę sprawczą tego, że żyjemy w czasie i przestrzeni".

Aby ocenić doniosłość tych zdań dla wszelkich badań poprawności dowodu kinetycznego, uwydatnię supozycję p. Legatowicza, która przyświeca przetoczeniu dyskusji na świat czterowymiarowy. Mianowicie dałaby się tak wypowiedzieć: „Wszystkie analizy pod 4 i 5 wychodzą z założenia, że problem genezy ruchu da się o d d z i e l i ć od problemu genezy ciał, czasu i przestrzeni. Było to dopuszczalne na terenie fizyki Newtona, stało się zaś fikcją w kręgu pojęć Einsteina". Trzeba więc zbadać treść powyższych zdań p. Legatowicza, by zdać sobie sprawę, czy na terenie koncepcji rozciągłości czterowymiarowej istnieje możność odrębnego traktowania genezy ruchu.

Naprowadzeniem na odpowiednie tory rozumowań niech będzie spostrzeżenie, że właściwie i na terenie fizyki Newtona robili podobną supozycję nierozdzielności problemów ci, którzy sprowadzali ruch do sił i energii. Tam rozdzielność wykazaliśmy odwołaniem się do faktu, że siły nie są zdolne dać pełnej determinacji ruchu dlatego, że ich związek z ruchem wyraża się r ó w n a n i a m i r ó ż n i c z k o w y m i i stąd płynie konieczność odwołania się do przyczyny sprawczej warunków początkowych, na których zaistnienie siły wewnętrzne wpływu nie mają. Jeśli więc na terenie pojęć Einsteina zachodzi podobna sytuacja, to problem istnienia ruchu da się oddzielić od problemu istnienia ciał i czasoprzestrzeni.

Otóż zasadniczo sytuacja jest identyczna. Związek bowiem zjawiska ruchu ze stosunkami ciał w czasoprzestrzeni jest dany równaniami różniczkowymi cząstkowymi i zwyczajnymi. Tym więc dodatkiem należy uzupełnić pierwsze zdanie p. Legatowicza i wtedy można przyjąć adekwatność określenia ruchu: ruch jest to zjawisko związane r ó w n a n i a m i r ó ż n i c z k o w y m i ze stosunkiem ciał w czasoprzestrzeni. Ten dodatek zmienia postać rzeczy tak dalece, że już przestaje być prawdziwe zdanie drugie, iż „istnienie ruchu wynika z istnienia ciał w czasoprzestrzeni". Trzeba bowiem wziąć pod uwagę, że otrzymaliśmy ze stosunków ciał w czasoprzestrzeni determinację ruchu wykazującą luki w postaci dowolnych stałych i dowolnych funkcji; nie jest to więc jeszcze określenie ruchu indywidualnego, lecz tylko zbioru ruchów możliwych. Ruch indywidualny będzie zdeterminowany dopiero wtedy, gdy stałe dowolne otrzymają wartości szczególne i funkcje dowolne będą zastąpione przez funkcje określone. Na to jednak nie mają wpływu stosunki ciał w całoprzestrzeni; jest to dzieło zewnętrznej przyczyny sprawczej. Drugie więc zdanie p. Legatowicza powinno poprawnie brzmieć: „Istnienie m o ż n o ś c i ruchu wynika z istnie-

nia ciał w czasoprzestrzeni". Wówczas trzecie zdanie okazuje się fałszem; pytanie bowiem o przyczynę sprawczą ruchu nie jest równoważne pytaniu o przyczynę sprawczą tego, że żyjemy w czasie i przestrzeni. Zasługą p. Legatowicza jest, że powyższe zagadnienie może po raz pierwszy doszło do głosu w nowej postaci. Można było nawet je zaostrzyć zagadnieniem, czy w ogóle w czasoprzestrzeni jest sens mówić, że istnieje ruch, prędkość, przyspieszenie i ich przyczyny; bo przecież ruch jest tam tylko linią prostą lub krzywą, prędkość tylko wyrazem nachylenia stycznych krzywej względem osi układu spółrzędnych itd.

6. Powyższa uwaga o czterowymiarowej interpretacji ruchu prowadzi do rozróżnienia rzeczywistych zjawisk fizycznych od ich interpretacji matematycznej. O tym też winno się pamiętać, gdy interpretujemy przemiany substancjalne lub inne jako zmiany stanu pola. Jakaś matematyczna analogia nie może być pomieszana z rzeczą. Fortel rachunkowy, zwany teorią pola, nie pozbawia nas substancjalności; nie jest przejęciem od korpuskułów roli substancji przez matematycznie określony wyraz „pole", gdy zachodzi zjawisko przemiany pary cząstek w fotony. Nie dajmy się polu wyprowadzać w pole.

Jan Dorda TJ

C. S. LEWIS

PROBLEM CIERPIENIA

Syn Boży cierpiał aż do śmierci nie po to, aby zapobiec ludzkim cierpieniom, ale by one upodobniły się do Jego Męki.

George Macdonald, *Unspoken sermons* („Niewygłoszone kazania").

PRZEDMOWA AUTORA

Gdy mr. Ashley Sampson zaproponował mi napisanie tej książki * prosiłem go o możność wydania jej anonimowo. Jeślibym powiedział w niej to, co naprawdę myślę o cierpieniu, moje twierdzenia mogą się wydać przeniknięte pozornym męstwem, tak że staną się śmieszne dla ludzi wiedzących kto je wygłasza. Wykluczono jednak taką anonimowość jako niezgodną z tą serią wydawnictwa. Mr. Sampson zaproponował mi wówczas, żebym napisał przedmowę wyjaśniającą, że bynajmniej nie żyłem zgodnie z moimi przekonaniami. Teraz więc zabieram się do wykonania tego pociągającego programu. Pozwólcie mi na wstępie wyznać słowami dobrego Waltera Hiltona, iż w ciągu pisania tej książki „byłem tak daleki od odczuwania tego, o czym mówię, że sam mogę tylko prosić o miłosierdzie i pragnąć go z całej duszy". Ale z tego samego

---

O C. S. Lewisie pisaliśmy już obszernie w 65-ym, a także i w poprzednim numerze „Znaku", gdzie ukazał się jego esej: *O wierze upartej*. Obecnie rozpoczynamy druk przekładu obszernych fragmentów jego książki: „Problem cierpienia" (*The problem of pain*, pierwsze wydanie 1940, przekład wg wydania z 1957 r.) Lewis jest gorąco wierzącym anglikaninem, oświetla ten trudny problem ze stanowiska jak najbardziej chrześcijańskiego. Mogą się jednak znaleźć u niego pewne ujęcia i poszczególne zdania nie zupełnie ortodoksyjne z katolickiego punktu widzenia, a w każdym razie nieco odmienne niż te, do których przyzwyczailiśmy się w literaturze katolickiej. Wysoka wartość religijna i etyczna tej książki i ważność poruszonego w niej tematu skłoniły nas jednak do zapoznania z nią czytelników „Znaku". Lewis umie przemawiać do współczesnego człowieka prostymi, wziętymi z życia argumentami, które mobą skupić jego uwagę na pewnych, dzisiaj zbyt pomijanych rysach tego zawsze aktualnego zagadnienia.

REDAKCJA

powodu jednej krytyki nie można przeciwko mnie wytoczyć. Nikt nie może powiedzieć: „Kto rany nie odebrał, żartuje z żelazem" — gdyż nigdy, ani na chwilę, nie byłem w takim usposobieniu umysłu, w którym nawet sama myśl o czyimś poważnym cierpieniu nie byłaby dla mnie prawie nie do zniesienia. Jeśli ktokolwiek może czuć się zabezpieczonym od niedoceniania tego przeciwnika, to chyba ja nim jestem. Muszę też dodać, że jedynym celem tej książki jest rozwiązanie intelektualnego problemu, jakim staje się dla nas cierpienie. Nigdy nie byłem tak szalony, żeby upatrywać w sobie powołanie do zadania o wiele wyższego: do uczenia innych męstwa i cierpliwości. Nie potrafię też nic innego ofiarować moim czytelnikom, jak tylko przekonanie, że jeśli już przyjdzie znieść cierpienie, szczypta odwagi jest bardziej pomocna niż wielka wiedza; trochę ludzkiej sympatii działa skuteczniej od dużej dozy odwagi, a najmniejszy odblask miłości Boga okazuje się tu mocniejszy niż wszystkie pozostałe środki.

Czytając te karty prawdziwy teolog spostrzeże się z łatwością, że są one dziełem człowieka świeckiego i dyletanta. Oprócz dwóch ostatnich rozdziałów, które, przyznaję to, są owocem spekulacji, mam wrażenie, że tylko powtarzałem dawne i ortodoksyjne prawdy doktryny chrześcijańskiej. Jeśli jakieś części książki są „oryginalne" w sensie nowości albo też nie ortodoksyjne, to stało się wbrew mojej woli i na skutek mojej ignorancji. Piszę, oczywiście, jako człowiek świecki, należący do Kościoła anglikańskiego; starałem się jednak nie powoływać na nic, co nie byłoby wyznawane przez wszystkich ochrzczonych i wierzących chrześcijan.

Ponieważ nie jest to praca naukowa, nie wysilałem się tam, gdzie to nie przychodziło z łatwością, na wskazywanie źródeł wszystkich myśli i cytat. Każdy teolog rozpozna bez trudu co — i jak mało — czytałem.

C. S. Lewis

Magdalen College
Oxford 1940

I.
WSTĘP

Podziwiam śmiałość, z jaką pewne osoby zabierają się do mówienia niewierzącym o Bogu. Pierwszym ich argumentem jest wyprowadzenie istnienia Boga z dzieła natury... Daje to tylko ich słuchaczom powód do sądzenia, że dowody potwierdzające naszą religię są niezmiernie słabe...

Pascal (*Myśli*, XIV)

Gdyby ktoś przed niewielu laty, gdy byłem jeszcze ateistą, zapytał mnie: „Dlaczego nie wierzysz w Boga?" — moja odpowiedź byłaby mniej więcej taka: „Spójrz na wszechświat, który zamieszkujemy. Przeważna jego część stanowi pustą przestrzeń, zupełnie ciemną i niepojęcie zimną. Poruszające się w niej ciała są tak małe i tak nieliczne w porównaniu z tą przestrzenią, że nawet gdyby każde z nich było zaludnione do ostatecznych granic zupełnie szczęśliwymi istotami, jeszcze trudno byłoby uwierzyć, że dla potęgi, która stworzyła wszechświat, życie i szczęście są czymś więcej niż tylko ubocznym produktem. Ale w obecnym stanie wiedzy naukowcy sądzą, że w tej przestrzeni bardzo niewiele słońc — może nawet jedynie nasze — posiada własne planety. A i w naszym systemie jest mało prawdopodobne, by na jakiejkolwiek planecie poza ziemią mogło rozwijać się życie. Sama ziemia istniała przez miliony lat przed powstaniem na niej życia i może jeszcze istnieć przez dalsze ich miliony po jego wymarciu. Czym jest jednak to życie w ciągu swojego trwania? Jest ono tak urządzone, że wszystkie jego formy mogą jedynie istnieć przez wzajemne żerowanie na sobie. W niższych jego postaciach ten proces sprowadza tylko śmierć, ale w wyższych pojawia się nowe zjawisko zwane świadomością, która sprawia, że towarzyszy mu cierpienie. Stworzenia rodząc się powodują ból, żyją zadając cierpienie i najczęściej giną w cierpieniu. W najbardziej złożonym ze wszystkich stworzeń, w Człowieku, zjawia się jeszcze inna władza, zwana rozumem, która pozwala mu przewidzieć własne cierpienie, a więc sprawia, że poprzedza je ponadto dotkliwe cierpienie duchowe. Człowiek przewiduje własną śmierć przy namiętnym pragnieniu wiecznego istnienia. Rozum umożliwia również ludziom tysiące wymyślnych sposobów zadawania sobie wzajemnie lub niższym nierozumnym stworzeniom wielkiej liczby dodatkowych cierpień. Tę władzę ludzkość wykorzystała w całej pełni. Jej dzieje są po więk-

szej części historią zbrodni, wojen, chorób i trwogi. Okresy spokoju i szczęścia przerywają to pasmo tylko na tyle, ażeby w czasie swego trwania budzić w nas obawę ich utraty, a gdy je już stracimy — bolesną gorycz wspomnień. Od czasu do czasu ludzie polepszają nieco swoje położenie i wtedy pojawia się to, co nazywamy cywilizacją. Ale wszystkie cywilizacje giną, a nawet w pełni swego rozwoju przynoszą ludziom pewne sobie właściwe szkody, które prawdopodobnie wystarczająco równoważą ulgi, jakie skądinąd mogły sprawić normalnym cierpieniom człowieka. Nikt nie zaprzeczy, że nasza cywilizacja potrafiła to zrobić; jest więcej niż prawdopodobne, że przeminie jak wszystkie inne, które ją poprzedziły. A nawet gdyby się to nie stało, cóż z tego? Rodzaj ludzki jest przeznaczony na zagładę. Każdy rodzaj istot egzystujących w jakiejkolwiek części wszechświata musi kiedyś zginąć; gdyż, jak nam mówią, wszechświat ulega rozkładowi i stanie się w przyszłości jednolitą nieskończonością homogenicznej materii o bardzo niskiej temperaturze. Wszystkie gatunki zanikną; wszelkie życie okaże się w końcu tylko przejściową i bezsensowną naroślą na idiotycznej powierzchni bezkresnej materii. Jeśli mi każesz uwierzyć, że to jest dziełem dobroczynnego i wszechmocnego ducha, odpowiem ci, że wszystko wskazuje na coś zupełnie przeciwnego. Albo poza tym światem nie ma żadnego ducha, albo jest to duch obojętny na dobro i zło, a nawet wprost zły".

Było jednak pytanie, które mi nigdy wówczas nie przychodziło do głowy. Nie zauważyłem, że właśnie siła i łatwość tych pesymistycznych stwierdzeń stają się dla nas poważnym problemem. Jeżeli ten wszechświat jest aż tak zły, a choćby w połowie tak zły — jakim cudem istoty ludzkie wpadły na pomysł przypisywania go działaniu mądrego i dobrego Stwórcy? Ludzie są może głupcami, ale jednak nie do tego stopnia. Bezpośrednie wywodzenie białego z czarnego, kwiatu zła z cnotliwego korzenia, bezsensownego dzieła z myśli nieskończenie mądrego Stwórcy nie może wzbudzić wiary. Widok wszechświata taki, jaki nam ukazuje doświadczenie, nie mógł być przyczyną powstania religii; był zawsze tylko zjawiskiem, p o m i m o którego religia pochodząca z innego źródła zdołała się jednak utrzymać.

Bylibyśmy w błędzie odpowiadając, że nasi przodkowie byli ignorantami i z tego powodu żywili w stosunku do przyrody przyjemne iluzje, które od tej pory rozwiał postęp nauki. Przez całe wieki, w czasie których wszyscy ludzie byli wierzący, koszmarny rozmiar i ziejąca pustka wszechświata były już dobrze znane. W niektórych książkach przeczytacie może, że ludzie średniowiecza sądzili, iż ziemia jest płaska, a gwiazdy znajdują się

blisko, ale to jest kłamstwo. Już Ptolemeusz powiedział im, że ziemia jest drobnym, matematycznym punkcikiem w porównaniu do odległości gwiazd stałych — odległości, którą popularny tekst średniowieczny oblicza na sto siedemnaście milionów mil. W epokach o wiele wcześniejszych, w samych początkach swego istnienia ludzie musieli już mieć poczucie wrogiej przestrzeni z bardziej namacalnego źródła. Dla człowieka przedhistorycznego otaczająca go puszcza zdawała się już także nieskończona, a to coś obcego i dręczącego, co przejmuje nas grozą na myśl o promieniach kosmicznych i stygnących słońcach, wtedy co noc charcząc i wyjąc podchodziło do jego wrót. Cierpienie i znikomość życia ludzkiego były też z pewnością we wszystkich epokach równie oczywiste. Nasza własna religia zrodziła się wśród Żydów, u ludu wciśniętego między wielkie, wojujące mocarstwa, stale zagrożonego i uprowadzanego w niewolę, który bardziej niż inni był obznajomiony z tragicznymi klęskami najazdów i podbojów. Zaliczać poznanie zjawiska cierpienia do odkryć naukowych jest czystą bzdurą. Odłóż na bok tę książkę i zastanów się przez pięć minut nad faktem, że wszystkie wielkie religie już dawno istniały i miały swoich wyznawców w świecie nie znającym chloroformu.

We wszystkich epokach wyprowadzanie dowodów dobroci i mądrości Stwórcy z biegu wydarzeń tego świata było równie nieuzasadnione; i nikt też nigdy tego nie robił[1]. Religia ma inne źródło. Pragnę być dobrze zrozumiany — w tym, co nastąpi, nie chodzi mi tyle o dowiedzenie prawdziwości chrześcijaństwa, ale raczej o opisanie jego podstaw. Moim zdaniem jest to konieczne, jeżeli mamy ustawić problem cierpienia w jego właściwych ramach.

We wszystkich religiach wyższego rzędu spotykamy trzy nurty, a w chrześcijaństwie jeszcze o jeden więcej. Pierwszym z nich jest to, co prof. Otto[2] nazywa przeżywaniem tajemniczego *numinosum*[3]. Tym, którzy nie spotkali się z tym terminem, można go wytłumaczyć następującym przykładem. Przyjmij, że ci oznajmiono, iż w sąsiednim pokoju jest tygrys. Będziesz wiedział, że znajdujesz się w niebezpieczeństwie i prawdopodobnie doznasz uczucia strachu. Ale jeśli by ci ktoś powiedział, że „w sąsiednim pokoju pojawił się duch" i jeślibyś w to naprawdę uwierzył, doświadczysz czegoś, co często nazywa się też strachem, ale będzie

---

1 Przynajmniej w okresie powstawania religii. Potem, gdy już raz przyjęto wiarę w Boga, zjawiały się oczywiście „teodyceje", wyjaśniające i usprawiedliwiające cierpienia tego życia.

2 W dziele *Das Heilige*.

3 Wspólne wszystkim religiom poczucie nadrzędnej potęgi władającej światem i otoczonej tajemnicą.

to jednak uczucie innego rodzaju. Nie rodzi się ono z poczucia niebezpieczeństwa, gdyż nikt w zasadzie nie boi się tego, co duch może mu zrobić, ale z samego faktu, że to jest niematerialna zjawa. Duch jest raczej „niesamowity" niż niebezpieczny, a szczególny rodzaj strachu, jaki wywołuje, można by nazwać trwogą. Z „niesamowitością" zbliżamy się do skraju tajemnicy, do granic *numinosum*. Teraz przypuść, że ci ktoś po prostu powiedział: „W tym pokoju znajduje się bardzo potężny duch", a ty byś w to również uwierzył. Twoje uczucia byłyby jeszcze mniej podobne do zwykłej obawy niebezpieczeństwa, a jednak wzruszenie byłoby jeszcze głębsze. Odczułbyś podziw i pewne onieśmielenie, świadomość niedorastania do przyjęcia takiego gościa, a więc i ukorzenie się przed nim — coś, co można by wyrazić słowami Szekspira: „Wobec Niego mój geniusz jest niczym". To uczucie można nazwać trwożną czcią, a przedmiot ją wzbudzający określić jako *Numinosum*.

Tymczasem nic nie jest równie pewne jak to, że człowiek już od bardzo wczesnych epok wierzył, iż świat jest zamieszkały przez duchy. Profesor Otto może przyjmuje zbyt łatwo, że od samego początku otaczano te duchy trwożną czcią. Nie można tego dowieść choćby dla tej przyczyny, że słowa, które ją wyrażały i słowa, uznające strach przed niebezpieczeństwem, mogły być wówczas identyczne — tak jak i dzisiaj jeszcze mówimy: „boimy się" duchów i „boimy się" podniesienia cen. Teoretycznie jest więc możliwe, że był czas, kiedy ludzie uważali po prostu te duchy za niebezpieczne dla siebie i odczuwali w stosunku do nich to samo, co wobec tygrysów. W każdym razie teraz poczucie tego *numinosum* w nas istnieje i jeśli, zaczynając od siebie, będziemy się cofać wstecz, możemy je wyśledzić w ludzkości już od bardzo dawna.

Znajdujemy współczesny wyraz tej trwożnej czci w dziecinnej bajce: „O czym szumią wierzby"[4] (o ile nie jesteśmy zbyt zarozumiali aby tam sięgnąć), gdy Szczur i Kret zbliżają się na wyspie do grającego na piszczałce bożka Pana: „Szczurze — wyszeptał z trudem — czy boisz się?" „Bać się? — zamruczał Szczur z oczyma błyszczącymi niewypowiedzianą miłością. — Bać się? Jego? O nigdy, nigdy! A jednak, jednak — o Krecie — tak, boję się".

Cofając się o wiek spotykamy to samo uczucie u Wordswortha[5], może najpiękniej wyrażone w pierwszej księdze „Preludium", gdzie

[4] „O czym szumią wierzby" (*The Wind in the Willows*) znana powszechnie w Anglii książka dla dzieci. Ukazała się również w przekładzie polskim w 1957 r. Autorem jej jest Kenneth Grahame (1859—1932).

[5] Wordsworth (1770—1850) poeta angielski — wielbiciel przyrody i prekursor romantyzmu. „Preludium" (*Prelude*), ostatnie jego dzieło, jest rodzajem duchowej autobiografii.

poeta opisuje swoje przeżycia podczas przejażdżki skradzioną łódką po jeziorze. Jeszcze dawniej znajdujemy bardzo czysty i mocny obraz tego nastroju u Malory'ego[6], kiedy to Galahada „przebiega silny dreszcz, gdy jego śmiertelne ciało zaczyna dostrzegać rzeczy duchowe". W zaraniu naszej ery to uczucie znajduje wyraz w *Apokalipsie*, kiedy autor jej pada do stóp zmartwychwstałego Chrystusa „niby martwy" (*Apok.* 1, 17). W literaturze pogańskiej widzimy u Owidiusza obraz ciemnego gaju na Awentynie, o którym można od pierwszego wejrzenia powiedzieć: *numen inest* — iż jest zamieszkały przez bóstwo (*Fasti* III), a Wergiliusz opisuje nam pałac Latinusa jako groźny (*horrendum*), „z gajami i świętościami (*religione*) z dawnych czasów". Grecki fragment, przypisywany raczej niesłusznie Ajschylosowi, mówi nam o ziemi, morzu i górach drżących pod spojrzeniem swego Władcy. A jeszcze dużo dawniej prorok Ezechiel powiada nam o kołach swej teofanii, iż miały taką wysokość, że aż „wygląd ich był straszny" (*Ezech.* 1, 18) — a Jakub powstający ze snu mówi: „O jak straszne jest to miejsce!" (*Gen. 28, 17*).

Nie wiemy w jak odległe czasy sięga to uczucie w historii ludzkości. Prawie z pewnością można jednak twierdzić, że już najdawniejsi ludzie wierzyli w rzeczy, które wytwarzałyby w nas tę samą trwożną cześć, gdybyśmy w nie także wierzyli. Wydaje się więc, że uczucie, jakie wzbudza w nas to *Numinosum*, jest co najmniej tak stare, jak sama ludzkość. Ale nie chodzi tu o daty. Ważne jest jedynie to, że tak czy inaczej to uczucie się zrodziło, jest powszechne i nie zatraca się z postępem wiedzy i cywilizacji.

Poza tym trwożna cześć nie wynika z wniosków wysnutych z widzialnego świata. „Niesamowitość" jakiegoś zjawiska nie da się wywieść z świadomości zewnętrznego niebezpieczeństwa — tym bardziej nie można z niego wyprowadzić przeżywania tajemniczego *Numinosum*. Może powiesz, iż wydaje ci się naturalną rzeczą, że człowiek przedhistoryczny otoczony istotnymi niebezpieczeństwami, a przez to samo żyjący w ciągłym strachu, sam wymyślił pojęcie niesamowitości, równie jak i pojęcie tego, co określamy mianem *Numinosum*. W pewnym znaczeniu tak i było, ale porozumiejmy się, o czym tu mówimy. Uważasz, że to jest „naturalne", ponieważ mając tę samą ludzką naturę, co twoi pradawni przodkowie, jesteś w stanie sobie wyobrazić, że w podobny sposób reagowałbyś na taką pełną niebezpieczeństw samotność. I taka reakcja jest istotnie naturalna w tym znaczeniu, że jest zgodna z naturą ludzką. Ale

---

[6] Sir Thomas Malory — poeta i pisarz angielski z XV wieku — autor poematu o legendarnym królu Arturze i jego rycerzach: *Mort d'Arthur*.

nie jest bynajmniej „naturalna” w tym sensie, żeby pojęcie niesamowitości lub świadomość jakiegoś *Numinosum* były już zawarte w pojęciu niebezpieczeństwa. Nigdy też strach przed niebezpieczeństwem lub związany z nim wstręt do ran i śmierci nie mógłby wytworzyć w umyśle ludzkim choćby najsłabszego uczucia lęku przed ukazaniem się duchów lub trwożnej czci otaczającej tajemnicę bóstwa, jeśliby ten umysł już przedtem nie miał o nich jakiegoś wyobrażenia. Człowiek, przechodzący od fizycznego strachu do poczucia lęku i trwożnej czci, robi prawdziwy skok i zbliża się do czegoś, co nie mogło być, tak jak niebezpieczeństwo, wywołane faktami materialnymi ani wyciągnięciem z nich logicznych wniosków. Przeważna część wyjaśnień tego tajemniczego *Numinosum* przyjmuje też już uprzednie z nim obznajomienie. I tak antropolodzy wywodzą je z lęku przed umarłymi, nie tłumacząc nam jednak, dlaczego umarli (fizycznie z pewnością najmniej niebezpieczny rodzaj ludzi) mieliby wywoływać to osobliwe uczucie. Wobec takich prób musimy z naciskiem podkreślić, że lęk i trwożna cześć należą do innego wymiaru niż strach. Natura tych uczuć wiąże się z człowieczą interpretacją wszechświata i z wrażeniem, jakie on na nas wywiera. I podobnie jak żadne wyliczenie fizyczne właściwości pięknego przedmiotu nie może zawrzeć w sobie jego piękna ani dać o nim najmniejszego pojęcia człowiekowi nie mającemu w ogóle przeżyć estetycznych, tak i żaden opis warunków i otoczenia życia ludzkiego nie może nam odtworzyć wrażenia niesamowitości i przeżywania tajemnicy tego *numinosum*, ani nawet dać nam o nich choćby słabego wyobrażenia. Wydaje się, że mogą istnieć tylko dwa poglądy na to uczucie trwożnej czci związanej z przeżywaniem tajemnicy bóstwa. Albo jest to jedynie jakieś wypaczenie rozumu ludzkiego, nie odnoszące się do żadnego przedmiotu i nie mające żadnej funkcji biologicznej, które jednak nie wykazuje wcale tendencji do zanikania w najwyżej rozwiniętych umysłach poetów, filozofów i świętych — albo też jest to bezpośrednie doświadczenie czegoś istotnie nadprzyrodzonego, któremu można nadać słusznie nazwę pierwotnego objawienia.

Numinosum nie jest tym samym, co dobro moralne i człowiek przeniknięty trwożną czcią, jeśli jest pozostawiony sam sobie, jest raczej skłonny do umieszczania jej przedmiotu „poza dobrem i złem”. To doprowadza nas do drugiego nurtu czy też elementu religii. Wszystkie istoty ludzkie znane nam z historii przyznawały się do jakiegoś rodzaju moralności — to znaczy mają wobec pewnych zamierzonych czynów świadomość dającą się ująć w słowa: „Powinienem” lub „nie powinienem”. Te doznania podobne są pod jednym względem do uczuć trwożnej czci, a mianowicie nie można

ich logicznie wywieść z otoczenia lub z fizycznych doświadczeń przeżywającego je człowieka. Możesz tasować, jak długo zechcesz, takie pojęcia, jak „potrzebuję" lub „jestem zmuszony", „byłoby to pożyteczne" i „nie odważam się", a nie wydobędziesz z nich najmniejszego pokrewieństwa z tym poczuciem: „powinienem" i „nie powinienem". I znów wszelkie próby włączenia przeżyć moralnych w coś innego przyjmują już uprzednie istnienie tego, co chcą wyjaśnić — tak jak sławny psychoanalityk, który wyprowadzał je z prehistorycznego ojcobójstwa. Tymczasem jeżeli ojcobójstwo wywoływało poczucie winy, to właśnie dlatego, że ludzie zdawali sobie sprawę, iż „nie powinni" go popełniać. Gdyby nie mieli tej świadomości, nie byłoby i tego poczucia winy. Moralność — tak jak trwożna cześć wobec tajemnicy bóstwa — jest skokiem. Człowiek wznosi się tu ponad wszystko, co może mu być „dane" doświadczeniem. Posiada ona jedną cechę zbyt charakterystyczną, żeby ją można było pominąć. Prawa etyczne przyjęte przez ludzi mogą się różnić między sobą — chociaż w rzeczywistości nie tak bardzo, jak się to często głosi — ale wszystkie są podobne w tym, że nakazują pewne postępowanie, którego ich zwolennicy jednak w pełni nie realizują. Wszyscy ludzie w jakimś stopniu zasługują na wyrok potępienia, nie przez obce, ale przez własne kodeksy moralne; wszyscy poczuwają się do winy. Drugim nurtem religii jest więc świadomość nie tylko prawa moralnego, ale prawa moralnego, które obowiązuje a zarazem nie jest całkowicie wykonywane. Ta świadomość nie jest logicznym ani nielogicznym wnioskiem z faktów doświadczalnych; gdybyśmy jej nie wnosili w nasze doświadczenia, nie moglibyśmy jej tam znaleźć. Jest ona więc albo niewytłumaczoną iluzją, albo wynikiem otrzymanego objawienia.

Przeżycie moralne i przeżycie tajemnicy istnienia Najwyższej Istoty tak bardzo nie są tym samym, że mogą istnieć przez długie okresy, nie nawiązując między sobą żadnego kontaktu. W licznych formach pogaństwa kult bogów i etyczne rozważania filozofów mało miały ze sobą wspólnego. Rozwój pojęć religijnych osiąga trzeci stopień dopiero wtedy, gdy ludzie zaczynają je utożsamiać — kiedy potęga tajemniczego *Numinosum*, wzbudzająca w nich trwożną cześć, staje się równocześnie stróżem obowiązującej moralności. I znów może się wam to wydać rzeczą „naturalną". Cóż może być bardziej zrozumiałe niż to, że dziki, przejęty trwożną czcią i zarazem poczuciem winy, sądzi, iż potęga bóstwa wzbudzająca w nim to uczucie jest także autorytetem potępiającym jego grzech? I prawdziwie dla ludzkości jest to rzeczą naturalną i przyrodzoną. Ale mimo to bynajmniej nie oczywistą, gdyż w prak-

tyce zachowanie się świata nawiedzonego obecnością tego *Numinosum* w niczym nie odpowiada postępowaniu, jakiego wymaga od nas prawo moralne. Tamto wydaje się bezwzględne, pełne marnotrawstwa i niesprawiedliwe; to żąda od nas wprost przeciwnych cech. Nie można też wyjaśniać ich utożsamienia naszymi pragnieniami, bo w rzeczywistości nie odpowiada ono niczyim życzeniom. Nic nam nie jest mniej dogodne niż stwierdzenie, że Prawo, którego autorytet jest już i tak ciężki do zniesienia, jest jeszcze na dodatek uzbrojone w nieobliczalną władzę nadprzyrodzonej Potęgi. Ze wszystkich skoków, jakie ludzkość uczyniła w ciągu swej religijnej historii, ten jest z pewnością najbardziej zdumiewający. Toteż nie jest wcale „nienaturalne", że pewne odgałęzienia rodzaju ludzkiego odrzuciły identyfikowanie tych dwóch dziedzin — amoralna religia i areligijna moralność zawsze istniały i dotychczas istnieją. I może tylko jeden naród, jako cały naród, zdecydował się bez wahania na ten śmiały krok — mam na myśli Izraelitów — natomiast wybitne jednostki w różnych czasach i różnych miejscach zrobiły go również, i tylko ci, którzy się na niego zdobyli, potrafili się zabezpieczyć od lubieżności i barbarzyństwa kultu nie przenikniętego etyką, albo od zimnej, wysoko się noszącej i smutnej sprawiedliwości czystego moralizmu. Sądząc po owocach ten krok zmierza ku uzdrowieniu natury ludzkiej. A chociaż logika go nam nie narzuca, trudno jest mu się oprzeć. Moralność wciska się nawet do pogaństwa i panteizmu, a z drugiej strony nawet stoicyzm, chcąc nie chcąc, zgina kolano przed Bogiem. I znowuż może to być obłęd — obłęd wrodzony człowiekowi i dziwnie dla niego szczęśliwy — albo też wynik danego mu objawienia. A jeśli objawienia — to rzeczywiście i prawdziwie „wszystkie narody były błogosławione" w Abrahamie, bo to właśnie Izraelici niedwuznacznie i w całej pełni utożsamili wzbudzającą trwożną cześć Obecność Najwyższego, nawiedzającą czarne szczyty gór i piorunowe chmury — z „Panem sprawiedliwym", Który „miłuje sprawiedliwość" (*Ps. 10, 8*).

Czwartym nurtem czy też elementem religii jest wydarzenie historyczne. Wśród Żydów urodził się Człowiek, powołujący się na to, że jest Tym, czy też będącym „jedno z Ojcem" Synem Tego, Który jest zarazem tajemniczym Władcą przyrody i Dawcą moralnego prawa. To uroszczenie jest tak gorszące, jest takim paradoksem i nawet okropnością — (jedynie przyzwyczajenie mogło nas ukołysać do brania go zbyt lekko) — że można o tym Człowieku mieć tylko dwie opinie: albo był niepoczytalnym maniakiem niezwykle nieprzyjemnego rodzaju, albo też był i jest właśnie Tym, za kogo się podawał. Nie ma pośredniej drogi. Jeżeli to, co o Nim

wiemy z opowiadania naocznych świadków, czyni pierwszą hipotezę nie do przyjęcia — musimy się poddać drugiej. A jeśli to uczynisz — wszystko inne, w co wierzą chrześcijanie, staje się już możliwe do uwierzenia: że ten Człowiek, Który został zabity, jednak żyje i że Jego śmierć, w jakiś niepojęty dla myśli ludzkiej sposób, sprawiła rzeczywistą i zasadniczą przemianę w naszych stosunkach z „groźnym" i „sprawiedliwym" Panem, i to przemianę na naszą korzyść.

Tak więc pytanie, czy wszechświat, taki jakim go widzimy, wygląda bardziej na dzieło mądrego i dobrego Stwórcy czy też raczej na wytwór przypadku, obojętności i złośliwej woli, pomija już na samym wstępie wszystkie właściwe czynniki religijnego problemu. Chrześcijaństwo nie jest konkluzją filozoficznej dyskusji o powstaniu wszechświata; jest przełomowym wydarzeniem historycznym, następującym po opisanym powyżej długim duchowym przygotowaniu ludzkości. Nie jest również systemem, do którego musimy jakoś dostosować nieporęczny problem cierpienia. Ono samo jest jednym z tych nieporęcznych, dziwnych faktów, które jesteśmy zmuszeni włączyć do każdego wytworzonego przez nas systemu. W pewnym znaczeniu chrześcijaństwo raczej stwarza niż rozwiązuje problem cierpienia, bo cierpienie nie byłoby dla nas problemem, gdybyśmy obok naszych codziennych doświadczeń z tego świata boleści nie byli także otrzymali wiarygodnego zapewnienia, że ostateczna rzeczywistość jest sprawiedliwa i pełna miłości.

Wyłożyłem już mniej więcej, dla jakich powodów to zapewnienie ma dla nas pełną wagę. Nie polega ono na konieczności logicznej. Na każdym szczeblu rozwoju religijnego człowiek może się zbuntować, jeśli nie bez pogwałcenia własnej natury, to przynajmniej bez popadnięcia w niedorzeczność. Może zamknąć duchowe oczy na całą dziedzinę tajemniczego *Numinosum*, jeżeli równocześnie zgodzi się na pożegnanie się z połową wielkich poetów i proroków swojej ludzkiej rasy, ze swoim własnym dzieciństwem, z bogactwem i głębią nie zahamowanych przeżyć. Może uważać prawo moralne za iluzję i w ten sposób odciąć się od wspólnego podłoża ludzkości. Może nie chcieć utożsamiać Najwyższej Istoty z dobrem i sprawiedliwością i pozostać na poziomie barbarzyńcy uprawiającego kult płci albo umarłych, albo siły witalnej czy też przewidywań przyszłości. Ale cena, jaką za to zapłaci, będzie bardzo wysoka. Kiedy jednak dochodzimy do ostatniego szczebla religijnego rozwoju: do historycznego Wcielenia, to zapewnienie opiera się na najsilniejszej podstawie. Jest to historia dziwnie podobna do wielu innych mitów, jakie od po-

czątku pojawiały się w różnych religiach, a przecież od nich inna. Nie jest przejrzysta dla rozumu — nie moglibyśmy jej sami wymyślić. Nie odznacza się tą podejrzaną *a priori* jasnością panteizmu lub praw fizycznych Newtona. Ma raczej te pozornie arbitralne i zaskakujące cechy, które nowoczesna nauka odkrywa teraz powoli w tym samowolnym wszechświecie, gdzie energia wbrew wszelkim przewidywaniom składa się z drobnych cząstek, gdzie szybkość nie jest nieograniczona, gdzie nieodwracalna entropia wyznacza określony kierunek biegowi wypadków, a kosmos, już nie statyczny ani cykliczny, rozgrywa się jak dramat od rzeczywistego początku do rzeczywistego końca. Jeśliby jakiś widomy znak miał kiedyś dotrzeć do nas z samego rdzenia rzeczywistości, miałby on według wszelkiego prawdopodobieństwa ten właśnie charakter nieoczekiwanego i dramatycznego włamania się, tę śmiałą swobodę, którą odnajdujemy w religii chrześcijańskiej. Nosi ona na sobie piętno mistrza — ma cierpki, mocny smak rzeczywistości, nie stworzonej przez nas, ani jedynie dla nas, ale uderzającej nas po głowie.

Jeżeli dla tych albo dla jeszcze lepszych powodów pójdziemy tą drogą, jaką szła prowadzona od początku ludzkość, i staniemy się chrześcijanami — wówczas spotkamy się z „problemem" cierpienia.

II.
WSZECHMOC BOGA

Coś, co zawiera sprzeczność, nie podpada pod wszechmoc Boga
Tomasz z Akwinu, *Summ. Theol.* Ia. Q. XXV Art. 4.

„Gdyby Bóg był dobry, chciałby obdarzyć doskonałym szczęściem Swoje stworzenia, a gdyby był wszechmocny, mógłby uczynić to, czego pragnie. Ale stworzenia nie są szczęśliwe. Bóg nie posiada więc albo dobroci, albo wszechmocy, lub też obu tych przymiotów". Oto jak w najprostszej formie przedstawia się problem cierpienia. Możność znalezienia nań odpowiedzi polega na wykazaniu, że określenia „dobry" i „wszechmocny", a zapewne również i „szczęśliwy" nie są jednoznaczne. Trzeba bowiem od razu na wstępie przyznać, że jeśliby popularne znaczenia tych słów były najwłaściwsze albo jedynie możliwe do przyjęcia — wtedy na ten argument nie ma odpowiedzi. W tym rozdziale postaram się jednak wyjaśnić pojęcie Wszechmocy Boga, a w następnym pojęcie Jego Dobroci.

Wszechmoc oznacza „władzę czynienia wszystkiego, zrobienia każdej rzeczy”[1]. Pismo św. mówi nam też, iż „nie masz nic niemożliwego u Boga” (*Łuk.* 1, 37). W dyskusji z człowiekiem niewierzącym spotykamy się często z powiedzeniem, że Bóg, gdyby istniał i był dobry, zrobiłby to lub owo. A gdy mu wykazujemy, że to proponowane działanie jest niemożliwe, otrzymujemy odpowiedź: „Sądziłem, że Bóg wszystko może”. To sprowadza nas znów do całego problemu niemożliwości.

W potocznym użyciu wyraz „niemożliwe” zawiera zwykle opuszczoną klauzulę zaczynającą się od słów: o i l e. I tak z miejsca, gdzie teraz piszę, nie mogę zobaczyć ulicy — to znaczy, że jest to niemożliwe, o i l e nie wejdę na górne piętro dość wysokie, aby ją z niego dojrzeć ponad oddzielającym nas od niej budynkiem. Gdybym złamał nogę powiedziałbym, że dla mnie wejście na to piętro jest niemożliwe zastrzegając się jednak w myśli: o i l e nie znajdą się przyjaciele, którzy mnie na nie wyniosą. Teraz wznieśmy się na inny szczebel niemożliwości mówiąc: „W każdym razie nie mogę zobaczyć ulicy tak długo, dopóki znajduję się tam, gdzie jestem, a zasłaniający ją budynek pozostaje na tym samym miejscu”. Ktoś mógłby dodać: „o i l e sama natura przestrzeni lub wzroku nie byłaby inna niż obecnie”. Nie wiem, co na to odpowiedzieliby uczeni lub filozofowie, ja napewno odrzekłbym: „Nie wiem, czy jest możliwe, żeby natura przestrzeni albo mojego wzroku uległa takiej przemianie”. Jasne jest, że te słowa, „czy jest możliwe?” odnoszą się tu do innego rodzaju możliwości lub niemożliwości, różniącego się nieco od relatywnych możliwości i niemożliwości, które rozpatrywaliśmy poprzednio. Nie mam zdania, czy obchodzenie wzrokiem murów jest w tym nowym znaczeniu niemożliwe, bo nie umiem wykazać, czy zawiera w sobie zasadniczą sprzeczność. Ale wiem, że jeśli ją zawiera, to jest absolutnie niemożliwe. Taką rzecz można także nazwać wewnętrznie niemożliwą, gdyż ona nosi tę niemożliwość w sobie samej zamiast zapożyczać ją od innych niemożliwości, które z kolei zależą od dalszych czynników. Nie ma ona związanej z sobą klauzuli: o i l e. Jest to rzecz niemożliwa w każdych okolicznościach, w każdym świecie i dla wszystkich.

„Dla wszystkich” obejmuje tu i samego Boga. Wszechmoc oznacza władzę robienia wszystkiego, co jest wewnętrznie możliwe, nie tego, co jest wewnętrznie z sobą sprzeczne. Możesz Bogu przypi-

---

[1] Sensem oryginalnego wyrażenia łacińskiego: „*Omnipotentia*” była może raczej — „władza nad wszystkim i we wszystkim”. Ja zachowuję tu potoczne jego znaczenie.

sywać cuda, ale nie bezsensowne działanie. Nie jest to zakreślanie granic Jego potędze. Jeśli powiesz, że „Bóg może dać Swemu stworzeniu wolną wolę i równocześnie go jej pozbawić" — to nie powiedziałeś właściwie nic o Bogu. Nic nie znaczący układ słów nie nabrał nagle przez to sensu, że poprzedziliśmy go dwoma innymi słowami: „Bóg może"'... I prawdą jest nadal, że nie ma żadnej rzeczy niepodobnej dla Boga: wewnętrzne niemożliwości nie są rzeczami — są tym, co nie istnieje. Równoczesne urzeczywistnienie dwóch wzajemnie zupełnie wykluczających się alternatyw nie jest bardziej możliwe dla Boga niż dla najsłabszego z Jego stworzeń, nie dlatego, by Jego władza natrafiała na jakieś przeszkody, ale dlatego, że absurd pozostaje absurdem, nawet jeśli w niego wpadamy mówiąc o Bogu.

Trzeba jednak pamiętać, że ludzkie rozumowania często popełniają błędy albo wychodząc z fałszywych założeń albo przez niedokładność samych wniosków. Możemy więc nieraz dojść do przekonania, iż rzeczy możliwe są niemożliwe i *vice versa* [2]. Musimy być więc bardzo ostrożni w określaniu tych wewnętrznych niemożliwości, których nawet Wszechmoc nie może przezwyciężyć. Tego, co tu piszę, nie trzeba więc brać za ich definicje ani pewniki, ale raczej za przykład, jak one mogłyby wyglądać.

Nieubłagane „prawa natury", które działają nic sobie nie robiąc z ludzkich cierpień i zasług i nie dadzą się przełamać modlitwą, mogą zdawać się na pierwszy rzut oka silnym argumentem przeciwko dobroci i potędze Boga. Spróbuję jednak wykazać, że nawet Wszechmoc nie mogła stworzyć społeczności wolnych duchów, nie stwarzając równocześnie względnie niezależnej i „nieubłaganej" przyrody.

Nie mamy powodu przypuszczać, że świadomość własnego „ja" i poczucie własnej odrębności mogłyby się rozwinąć u stworzeń inaczej, jak tylko przez kontrast do „kogoś innego", do czegoś, co tym „ja" nie jest. Ta świadomość wyrabia się zawsze na podłożu pewnego otoczenia, przede wszystkim na tle społeczności złożonej z innych podobnie świadomych siebie istot. Gdybyśmy byli tylko deistami, mogłoby to nawet wywołać pewną trudność w stosunku do świadomości Swojej własnej Istoty u samego Boga. Jako chrześcijanie wiemy jednak z nauki o Trójcy Świętej, że coś analogicznego do „społeczności" istnieje odwiecznie w łonie samej natury Bożej — że Bóg jest miłością, nie tylko w znaczeniu platońskim, gdyż wewnątrz Niego samego istnieje i istniała przed

---

[2] Każda dobra sztuczka kuglarska wykonuje coś, co widzom z ich danymi i ich władzą rozumowania wydaje się sprzeczne.

wszystkimi światami konkretna wymiana Miłości i z Niego wylała się na stworzenia.

Również i wolność rozumnej istoty musi oznaczać wolność wyboru — a wybór zakłada istnienie rzeczy, pomiędzy którymi mamy wybierać. Istota nie posiadająca otoczenia nie miałaby okazji do żadnego wyboru — tak że moja wolność jak i świadomość własnego „ja" (jeśli w ogóle nie są tym samym) wymagają także obecności czegoś, co nie jest mną.

Minimum warunków koniecznych dla posiadania tych przymiotów polegałoby więc na tym, żeby stworzenie miało świadomość Boga i własnego „ja", jako czegoś innego niż Bóg. Możliwe, że takie stworzenia, świadome tylko Boga i własnej istoty, a żadnych bratnich stworzeń, gdzieś istnieją. Jeśliby tak było, to wolność ich polegałaby wyłącznie na prostym, jedynym wyborze: kochania Boga więcej niż siebie lub siebie więcej niż Boga. Ale życia tak zredukowanego do spraw najistotniejszych nie możemy sobie nawet wyobrazić. A z chwilą kiedy próbujemy do niego wprowadzić wzajemną znajomość pokrewnych sobie stworzeń, zderzamy się już z koniecznością istnienia „Natury".

Ludzie mówią nieraz o „spotkaniu się" i wzajemnym poznaniu dwóch oderwanych duchów, jak by to było dla nich bardzo łatwe i proste. Ja jednak nie widzę żadnej możliwości takiego zbliżenia bez jakiegoś wspólnego środowiska, które tworzy ich „świat zewnętrzny", czyli otoczenie. Nawet najbardziej ogólnikowe wyobrażenie o takim spotkaniu się bezcielesnych duchów zakłada choćby podświadomie pojęcie przynajmniej wspólnego czasu i wspólnej przestrzeni, ażeby móc nadać temu „ko" — w ich koegzystencji jakiś realny sens — a przestrzeń i czas stanowią już jakieś tło lub otoczenie. Ale w rzeczywistości potrzebne jest tu coś więcej. Gdyby twoje myśli i uczucia były mi dane bezpośrednio, tak jak moje własne, bez żadnego piętna „odrębności" i pochodzenia zewnętrznego, jakże mógłbym je od moich odróżnić? A jakież myśli i uczucia mogłyby powstać w nas, choćby w zarodku, bez istnienia rzeczy, które mogą być ich przedmiotem? Czy mógłbym nawet zacząć wytwarzać sobie to pojęcie czegoś „innego" lub „znajdującego się poza mną" bez żadnych doświadczeń z „zewnętrznego świata?" Jako chrześcijanin możesz mi jednak odpowiedzieć, że Bóg (i Szatan) faktycznie działają na moją świadomość w tak bezpośredni sposób bez żadnych oznak „zewnętrzności". To prawda — ale rezultatem jest, że wielu ludzi nic nie wie o istnieniu Jednego jak i drugiego. Możemy więc przyjąć, że gdyby dusze ludzkie oddziaływały na siebie w tak bezpośredni i niematerialny sposób, świadomość ich wzajemnego

współistnienia stanowiłaby rzadki triumf intuicji i wiary. W takich warunkach poznanie bliźniego byłoby dla mnie jeszcze trudniejsze niż obecnie poznanie Boga, gdyż do świadomości działania Bożego w mojej duszy pomagają mi teraz różne rzeczy dochodzące do mnie poprzez świat zewnętrzny, jak Tradycja Kościoła, Pismo św. i rozmowy z religijnymi przyjaciółmi. To, czego potrzebujemy do nawiązania stosunków z innymi ludźmi, zostało nam właśnie dane: świat neutralny, nie będący tobą ani mną, którym możemy obaj manipulować, tak żeby porozumiewać się zrozumiałymi dla nas znakami. Mogę rozmawiać z tobą, bo obaj wprawiamy w ruch fale głosowe w otaczającym nas wspólnym powietrzu. Materia oddzielająca dusze jednocześnie je do siebie zbliża. Pozwala nam mieć nasz świat zewnętrzny równie jak i wewnętrzny, tak że to, co jest dla ciebie aktami intelektu i woli, dla mnie staje się szeregiem dźwięków i spojrzeń. Możesz nie tylko czymś być, ale także czymś się na zewnątrz przejawiać, i w ten sposób zawieram z tobą znajomość.

Wszelka społeczność potrzebuje więc jakiejś wspólnej dziedziny czy wspólnego „świata", w którym spotykają się jej członkowie. Jeżeli, jak chrześcijanie zawsze wierzyli, istnieje jakaś społeczność Aniołów, oni również muszą mieć takie wspólne pole czy świat — coś, co jest dla nich tym, czym „materia" (we współczesnym, a nie w scholastycznym znaczeniu) jest dla nas.

Jeżeli jednak materia ma służyć za takie neutralne tło, to musi mieć własną, raz na zawsze ustaloną naturę. Gdyby „świat" czy jakiś układ materialny miał tylko jednego mieszkańca, teoretycznie mógłby się w każdej chwili przystosowywać do jego życzeń — „drzewa skupiałyby się, aby rzucać na niego cień". Ale gdybyś ty znalazł się w takim świecie zmieniającym się według moich zachcianek, nie byłbyś w stanie nic w nim zrobić, a więc i straciłbyś władzę używania swej wolnej woli. Nie jest też pewne czy mógłbyś objawić mi swoją obecność, bo wszelka materia, za pomocą której chciałbyś się ze mną porozumieć, byłaby już pod moją władzą i nie poddałaby się twemu działaniu.

I znów, jeżeli materia posiada już raz ustaloną naturę i podlega niezmiennym prawom, to jest oczywiste, że nie wszystkie jej stany czy procesy mogą być zgodne z życzeniami każdej poszczególnej duszy ani korzystne dla tego aglomeratu materii, który ona nazywa swoim ciałem. Ogień ogrzewa przyjemnie to ciało z pewnej odległości, ale niszczy je, gdy ta odległość zredukuje się do zera. Stąd, nawet w idealnym świecie, istniałaby potrzeba takich sygnałów niebezpieczeństwa, jakie nadają włókna naszych nerwów zgodnie ze swym zadaniem transmitowania bólu. Czy to oznacza

koniecznie istnienie zła w formie cierpienia w każdym możliwym świecie? Nie sądzę — gdyż o ile prawdą jest, że najmniejszy grzech jest nieobliczalnym złem, szkodliwość bólu jest zależna od jego stopnia i cierpienie fizyczne, nie przekraczające pewnej miary, nie wzbudza w nas uczucia wstrętu ani poważnej obawy. Nikt nie uskarża się na proces naturalny, wyrażony w słowach: „ciepło — gorąco — za gorąco — piecze", który ostrzega go przed zbytnim zbliżeniem ręki do ognia, a jeśli mam sądzić po sobie, to lekki ból w nogach, gdy położymy się do łóżka po dniu dobrego marszu, jest właściwie nawet przyjemny.

Skoro stałe prawa materii nie pozwalają jej być zawsze, we wszystkich jej przemianach, równie dogodną nawet dla jednej duszy ludzkiej, to tym bardziej jest niemożliwe, aby materia całego wszechświata była tak rozplanowana, aby móc stać się przyjemną i korzystną dla każdego z członków ludzkiego społeczeństwa. Jeśli droga człowieka idącego w jednym kierunku zbiega w dół, podróżny wędrujący w kierunku przeciwnym będzie musiał iść pod górę. Nawet kamień leżący w dogodnym dla mnie miejscu, może tylko szczególnym zbiegiem okoliczności znaleźć się tam, gdzie ty chciałbyś go rzucić. Nie jest to samo w sobie żadnym złem. Przeciwnie, staje się okazją do tych wszystkich przejawów uprzejmości, poszanowania i braku egoizmu, w których wyraża się nasza miłość, dobry humor i skromność. Ale z pewnością otwiera to zarazem pole do wielkiego zła: do rywalizacji i wzajemnej wrogości. Jeśli dusze nasze są wolne, nikt nie może im przeszkodzić do rozstrzygnięcia tego zagadnienia raczej w duchu egoizmu niż uprzejmości. A jeśli już doszły do rzeczywistej wzajemnej wrogości, mogą zawsze wykorzystać niezmienne prawa materii w celu wyrządzania innym krzywdy. Ta sama stała natura drzewa, która umożliwia nam zrobienie z niego belki, pozwala nam użyć go do uderzenia bliźniego w głowę. Kiedy ludzkie istoty walczą z sobą, niezmienność natury materii sprawia, że zwycięstwo przypada zwykle tym, którzy mają lepszą broń, większą umiejętność i przewagę liczebną, chociażby słuszność nie była po ich stronie.

Moglibyśmy zapewne wyobrazić sobie świat, w którym Bóg poprawiałby w każdej chwili skutki nadużycia wolnej woli przez stworzenia, tak żeby belka drewniana stawała się miękka jak trawa, gdy tylko ktoś zechce z niej zrobić broń, a powietrze przestawało mi być posłuszne, gdy usiłuję za pomocą fal głosowych wypowiadać obelgi lub kłamstwa. Ale byłby to świat uniemożliwiający wszystkie złe czyny, a więc w którym wolność woli byłaby jedynie pustym słowem. Więcej jeszcze, gdyby ta zasada była stosowana z całą logiczną konsekwencją, nawet złe myśli stałyby

się niemożliwe, bo materia mózgu, narzędzie naszego myślenia, przestałaby nam służyć z chwilą kiedy zaczęlibyśmy je kształtować. W pobliżu złego człowieka cała materia ulegałaby wciąż nieprzewidzianym przeobrażeniom. Wiara chrześcijańska uznaje, że Bóg w pewnych okolicznościach może zmienić zachowanie się materii i postępuje tak istotnie czyniąc to, co nazywamy cudem; ale sama koncepcja wspólnego, a więc i stałego wszechświata wymaga, by takie wypadki zdarzały się bardzo rzadko. W partii szachów możesz czasem przeciwnikowi zrobić jakieś drobne ustępstwa, które będą w takim stosunku do zwykłych prawideł gry, w jakim cuda są do praw natury. Możesz oddać jedną twoją wieżę albo pozwolić mu czasem na cofnięcie jakiegoś nieopatrznego posunięcia. Ale gdybyś zgadzał się na wszystko, co byłoby mu w danej chwili wygodne, gdyby każdy jego ruch był odwracalny, a wszystkie twoje figury znikały, kiedy ich ustawienie na szachownicy staje się dla niego niekorzystne — wówczas nie byłoby już żadnej gry. Tak samo jest z życiem dusz we wszechświecie: niezmienne prawa, skutki rozwijające się z konieczności przyczynowej, cały przyrodzony porządek rzeczy stwarzają i granice, w których rozgrywa się wspólne życie tych dusz, i zarazem warunki, w jakich ono staje się jedynie możliwe. Spróbuj usunąć możliwość cierpienia związaną z istnieniem wolnych woli i porządkiem natury, a zobaczysz, że wykreśliłeś samo życie.

Jak już zaznaczyłem, ten rzut oka na najistotniejsze konieczności rządzące naszym światem daje tylko próbkę tego, czym one mogą być. Jedynie Wszechwiedza ma dane i mądrość, żeby widzieć je tak, jak się układają w rzeczywistości; według wszelkiego prawdopodobieństwa nie są one jednak mniej skomplikowane, niż je tu przedstawiłem. Nie potrzebuję wyjaśniać, że przymiotnik „skomplikowany" odnosi się tylko do ludzkiego sądu o nich. Nie powinniśmy wyobrażać sobie Boga wnioskującego tak, jak my, od końca, to jest od koegzystencji wolnych duchów do nieodzownych dla niej warunków. Był to raczej jeden prosty akt stwórczy Boga, który tylko nam na pierwszy rzut oka wydaje się stworzeniem wielu niezależnych od siebie rzeczy. Dopiero później widzimy je jako stworzenie rzeczy nawzajem od siebie zawisłych. Ale nawet i my możemy wznieść się trochę ponad to pojęcie wzajemnych konieczności, które tu naszkicowałem, i sprowadzić materię oddzielającą dusze od siebie i materię łączącą je wzajemnie do jednego pojęcia Wielości, przy czym to „dzielenie" i „łączenie" byłoby tylko dwoma jej aspektami. Przy każdym postępie naszej myśli staje się nam coraz bardziej oczywista jednolitość aktu stworzenia, równie jak i niemożliwość rozbierania i łatania stworzonego świata, jak gdyby

ten lub inny czynnik dał się z niego dowolnie usunąć. Może nie jest to „najlepszy z możliwych wszechświatów", ale raczej „jedyny możliwy". Bo „możliwe wszechświaty", to może tylko oznaczać „te, które Bóg mógł stworzyć, a jednak nie stworzył". Ale pojęcie tego, co Bóg „mógłby zrobić" zawiera w sobie zbyt antropomorficzną koncepcję wolności Boga. Cokolwiek rozumiemy pod wolnością człowieka, wolność Boga nie może oznaczać różnych nie zdeterminowanych alternatyw i wyboru jednej z nich. Doskonała dobroć nie może wahać się w obraniu celów, do których dąży, a doskonała mądrość nie może mieć wątpliwości w wyborze środków najstosowniejszych do ich osiągnięcia. Wolność Boga polega na tym, że żadna inna przyczyna poza Nim samym nie może być motorem Jego działania i żadna zewnętrzna przeszkoda nie może go pokrzyżować — że Jego dobroć jest korzeniem, z którego wyrastają Jego akty, a Jego Wszechmoc powietrzem, w którym one wszystkie swobodnie rozkwitają.

To doprowadza nas do następnego przedmiotu naszego rozważania — do Dobroci Bożej. Do tej pory nie było tu o niej mowy — nie było też próby odpowiedzi na zarzut, że jeśli wszechświat musiał zawierać w sobie od początku możliwość cierpienia, Dobroć absolutna mogłaby go w ogóle nie stwarzać. I muszę ostrzec czytelnika, że nie będę starał się dowodzić, że lepiej było go stworzyć niż nie stworzyć. Nie znam skali na ludzką miarę, według których można by rozważać tak olbrzymie zagadnienie. Możemy do pewnego stopnia zestawiać jeden stan bytu z drugim, ale próba porównywania istnienia z nieistnieniem musi skończyć się na pustych słowach. Mówi się: „Byłoby lepiej dla mnie, gdybym nie istniał" — ale w jakim znaczeniu „dla mnie?" Gdyby mnie nie było, jak mógłbym wyciągnąć korzyść z nieistnienia? Nasze zadanie jest mniej gigantyczne — chcemy tylko wykazać, jak — zdając sobie sprawę z cierpień świata, a równocześnie będąc z zupełnie innych powodów głęboko przekonani, że Bóg jest dobry — mamy pojmować to cierpienie i tę dobroć bez popadnięcia w sprzeczność.

(c. d. n.)

C. S. Lewis

Tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

PSYCHOLOGIA A RELIGIA

Psychologia a religia, psychologia przeciw religii, psychologia w religii... dosłownie nie ma miejsca, aby któryś z miesięczników zachodnich nie przyniósł jednego choćby artykułu na te tematy. Są one naturalnie szczególnie palące w Ameryce i w tych środowiskach Europy zachodniej, gdzie coraz częściej miewa miejsce praktyczny (choć nieuzasadniony) konflikt kompetencji: konfesjonał czy psychoterapia? Sytuację komplikuje z pewnością fakt, że psychoterapią (w przeciwieństwie do medycyny) zajmuje się na Zachodzie cała armia „amatorów" i że owi swoiści „znachorzy" wprowadzają niemało zamętu w tak zwanym potocznym myśleniu, a niewątpliwie też niemało szkód w zdrowiu psychicznym ludzi, którym rzetelna wiedza współczesna mogłaby w niejednym dopomóc. Jest to rzeczywiście sytuacja absurdalna i trafnie chyba scharakteryzował ją niedawno Philip Scharper („Sheed & Ward's Own Trumpet"), żaląc się, że „dentyście nie wolno zajrzeć nam do dziury w zębie, póki nie zda egzaminu dyplomowego; nawet weterynarz nie może zajrzeć do dziury w zębie naszego psa, dopóki nie wykaże się fachowym przygotowaniem, upoważniającym go do praktyki w swym zawodzie. Tylko do duszy ludzkiej może zaglądać każdy dyletant, każdy nieuk może bezkarnie brać się do jej »analizowania«".

Problem wydaje się jednak szerszy niż specyficzne konflikty i trudności krajów, gdzie psychoterapia jest dziś równie niemal rozpowszechniona jak dentystyka. Psychologia współczesna, a także współczesna socjologia to nauki, których pojęcia, a co ważniejsze — całe sposoby myślenia wyszły najdalej bodaj poza sfery specjalistyczne i oddziałały na bardzo szerokie kręgi społeczeństw krajów cywilizowanych. To że oddziałały w formie niezmiernie nieraz zwulgaryzowanej, to że zrodzone z nich potoczne mniemania są nieraz nawet daleko idącym zniekształceniem pierwotnych poglądów naukowych, to wreszcie, że wielu ludzi, którzy posługują się dziś terminami takimi, jak „kompleks", „podświa-

domość" czy „kompensacja" nie ma o psychologii najmniejszego pojęcia, nie zmniejsza w niczym faktu, że wpływ, o którym mowa, jest niezmiernie realny i że duszpasterstwo współczesne musi liczyć się z jego istnieniem.

Nic dziwnego, że stanowiska katolickie i wobec socjologii, i wobec psychologii są dziś bardzo rozmaite. Nierzadkie są na przykład oceny skrajnie negatywne. Niektórzy publicyści widzą w psychoterapii wyłącznie to, że „nie uznaje ona pojęcia grzechu" i programowo je omija, że uważa „poczucie winy" za schorzenie wymagające leczenia i że — w dodatku — w dość częstych za Zachodzie mniemaniach potocznych, „jest rodzajem alternatywy spowiedzi", daje bowiem upragnioną „ulgę" w sposób bardziej „naukowy" (a więc, w odczuwaniu ludzi współczesnych, bardziej godny zaufania).

Nie jest trudno dostrzec niebezpieczeństwa takiego stanowiska. Nawet gdyby wiedza psychologiczna w poważnym, odpowiedzialnym sensie była tym właśnie, za co ją uważają nieprzejednani przeciwnicy, ich „anatemy" byłyby wszak daremne. Wiedzy ludzkiej powstrzymać się nie da i powstrzymywać jej zresztą nie potrzeba: nawet jeśli wydaje się sprzeczna z tym, co jest Dobre, nie oznacza to nigdy, że trzeba ją cofnąć, a oznaczać może jedno tylko; że trzeba posunąć ją naprzód. W wypadku psychologii jednak „anatemy" są tym bardziej niecelowe, że trafiają w próżnię. Trzeba z pewnością walczyć z psychologicznymi wulgaryzacjami, a i to raczej w sensie ich prostowania niż gołosłownych potępień. Nie ma jednak sensu implikowanie psychologii rzeczy, których nie twierdzi ona i twierdzić nie może bez wykroczenia poza zakres swych kompetencji.

Uprzedzenia niektórych środowisk katolickiego duchowieństwa do współczesnej psychologii w ogóle i do psychoterapii w szczególności mają wreszcie tę złą stronę, że pozbawiają księży wielu cennych i usystematyzowanych wiadomości o prawidłowościach reakcji ludzkich. Dziś szczególnie, kiedy tak powszechne są, jak wiadomo, kryzysy religijne i kiedy następują one (częściej chyba, niż się sądzi) właśnie na skutek osobistego zawodu „na katolikach w ogóle" czy „na księżach", błędy i nietakty, popełniane w najlepszej woli i w najniewinniejszej w świecie nieświadomości własnych motywacji psychologicznych, miewają konsekwencje nieobliczalne.

Postawy negatywne jednak nie są jedynymi, jakie zaobserwować można w zachodnich dyskusjach o psychologii. Przeciwnie, są chyba nawet coraz rzadsze. Interesujące są natomiast liczne próby ujęć konstruktywnych. Warto więc może zapoznać się przykładowo z fragmentami dwu artykułów tego typu. Autorem pierwszego z nich jest ks. Marc Oraison, doktor teologii i doktor medycyny, specjalizujący się w psychoana-

lizie. Ks. Oraison w kwartalniku amerykańskim „Cross Currents"[1] polemizuje z mniemaniami, które traktują psychoterapię jako rodzaj niemoralnej konkurencji dla spowiedzi, wykazując, że zarówno dziedzina działania, jak jego metody są całkiem inne w wypadku lekarza-psychoanalityka, a inne w wypadku spowiednika. Drugi artykuł, który ilustruje pozytywne stanowisko katolickie wobec psychologii, ma charakter ściśle już praktyczny i dotyczy konkretnych metod postępowania księdza z konkretnymi penitentami. Ukazał się on w „Nouvelle Revue Théologique"[2] — znanym miesięczniku belgijskim, wydawanym przez *Collège Philosophique et Théologique* jezuitów w Louvain. Autorem jest ojciec A. Godin SJ, profesor psychologii religijnej Międzynarodowego Ośrodka Studiów *Lumen Vitae* w Brukseli.

*

Oto jak stawia sprawę ks. Oraison: „I psychoterapia, i spowiedź służą człowiekowi. Służą mu w tym sensie, że dopomagają do głębszego, bardziej świadomego i ofiarnego zaangażowania w stosunki z ludźmi i w stosunku do Boga... Jeśli jednak idzie o psychoanalizę, to należy ona, jak by powiedział Pascal, do całkiem innego »porządku« niż spowiedź. Jest ona aktem zasadniczo medycznym, podczas gdy spowiedź jest aktem zasadniczo religijnym (choć nie zawsze uświadamiamy to sobie dość wyraźnie)".

Na czym polega więc w wypadku psychoanalizy „akt medyczny"? Ks. Oraison wyjaśnia, że zaburzenia typu neurotycznego mają często (choć nie zawsze) swe korzenie w lękach i niepokojach datujących się z wczesnego dzieciństwa i spowodowanych przez ówczesne konflikty afektywne, „zepchnięte" następnie w podświadomość. Zadaniem psychoanalizy jest „wydobycie na wierzch" owych konfliktów: pacjent ma przeżyć je niejako jeszcze raz, aby zrozumieć je i tym samym — rozbroić. Chodzi więc, mówiąc najprościej, o to, aby lęki czy ciśnienia pochodzące ze strefy „pod-ludzkiej" — jak ją nazywa autor — nie warunkowały, wbrew wiedzy i woli człowieka, jego czynów i postaw, gdyż „jest rzeczą godną istot rozumnych, a tym bardziej Synów Boga, aby ich czyny i postawy były jak najbardziej świadome i podlegały jak najpełniejszej kontroli".

„Kuracja analityczna — czytamy — przebiega na poziomie »pod-ludzkim« — w warstwach psychiki ukształtowanych bez kontroli świadomego rozumu. Jest to więc też w jakimś sensie poziom »podmoralny« i pojęcia takie, jak »grzech« czy »złość«, nie mają tu po prostu zastosowania. Ce-

---

[1] „Cross Currents", Fall 1959.

[2] „Nouvelle Revue Theologique", Nr 2, Fevrier 1960.

-lem kuracji nie jest — jak sugerują niektórzy — »wyzwolenie pacjenta od zasad etycznych«, lecz przeciwnie, wyzwolenie go z niewoli nieuświadomionych lęków i zahamowań, które niezmiernie często paraliżują lub zniekształcają wolne i świadome wybory moralne..."

„...Spowiednik natomiast zajmuje się, można powiedzieć, wręcz przeciwnym biegunem Ludzkiej Tajemnicy. Jego rolą jest rekonstrukcja lub utwierdzenie nie »pod-ludzkiego«, lecz właśnie dosłownie »nad-ludzkiego«, »nadprzyrodzonego« wymiaru życia wewnętrznego... Trzeba przy tym być ostrożnym z niektórymi potocznymi określeniami, jak to na przykład, że »grzech jest chorobą duszy, a spowiednik jej lekarzem«. Nadużywanie legalistycznego słownictwa i ciążenie legalistycznej mentalności nad naszym myśleniem o religii zaciemnia często jedynie istotny fakt, że Sakrament Pokuty jest zdarzeniem, jakie zachodzi w sferze stosunku intersubiektywnego i zasadniczo niepodzielnego, między penitentem a Bogiem. Kapłan, który jest w tym wypadku narzędziem Tajemnicy, porównany być może nie tyle do lekarza, ile raczej do anonimowego sługi, którego zadaniem jest zgotować gody pojednania marnotrawnego syna z Ojcem Nieskończonego Miłosierdzia".

Ponieważ zarówno dziedzina jak metody działania spowiednika i lekarza są zupełnie inne, ważne jest, jak twierdzi M. Oraison, ażeby każdy z nich „pozostał w zakresie swych kompetencji" i nie próbował ich przekraczać. Istnieją jednak sytuacje, w których ksiądz może i powinien posługiwać się świadomie wiedzą i metodami psychologii (choć nie powinien, zdaniem autora, podejmować się psychoterapii *sensu stricto*). Sytuacje ta jednak nie powstają na gruncie liturgicznej funkcji kapłana, tylko na gruncie tej jego roli, jaką nazywa się na Zachodzie rolą „kierownika duchowego". M. Oraison podkreśla wielokrotnie, że należy zawsze bardzo jasno obie te funkcję rozróżniać. O ile bowiem jako „Narzędzie Tajemnicy" kapłan jest narzędziem niezawodnym, bez względu na swe osobiste błędy czy braki, nie może bowiem zawieść Miłosierdzie Boże, którego jest pośrednikiem, to jako „kierownik duchowy" może on popełniać ludzkie pomyłki i podlegać ludzkim słabościom. Dlatego też nie można nigdy zapominać, że jego rady i wskazówki nie mają mocy sakramentalnej. Trzeba też pamiętać, że celem „kierownictwa duchowego" nie jest bynajmniej podporządkowanie penitenta czy „duchowego syna" księdzu, lecz przeciwnie — doprowadzenie jego stosunku do Boga do tego stopnia głębi, dojrzałości i bezpośredniego zaangażowania, ażeby wszelkie inne podporządkowanie przestało być potrzebne. M. Oraison stawia tę sprawę niezmiernie jasno i stanowczo.

Jest więc rzeczą jasną, że księża, którzy podejmują indywidualną opiekę duszpasterską, muszą — tak samo jak każdy człowiek świecki, odpowiedzialny moralnie za innych ludzi — starać się zmniejszyć do

minimum ryzyko takiej odpowiedzialności i że wszystko, co stawia dziś do ich dyspozycji wiedza i praktyka psychologii, powinno być przez nich wykorzystane. Błędy czy słabości płynące z niewiedzy mają bowiem niewątpliwie całkiem inny ciężar moralny w sytuacji, w której można było wiedzieć.

*

W swej obszernej pracy na temat stosunku wzajemnego penitenta i księdza, A. Godin zwraca uwagę na fakt, że dochodzą w nim często do głosu u obu stron mniej lub bardziej nieświadome potrzeby afektywne i że wyżywanie tych potrzeb staje się z czasem główną osią dialogu, którego istotny cel jest przecie całkiem inny: chodzi o to, aby penitent przerósł niejako swe pragnienia dobre, a przezwyciężył złe w coraz bardziej samodzielnym kontakcie z Bogiem, a nie o to, by „zakotwiczył" je w osobie „dyrektora duchowego".

Autor wymienia przykładowo trzy typy „niebezpiecznych" penitentów. Typ „bierny i zależny" to ten, który „oczekuje od księdza autorytatywnych decyzji i poleceń, gdyż uwalnia go to od odpowiedzialności i pozwala uniknąć tego, czego się lęka: stanięcia samotnie twarzą w twarz z Bogiem". Zdarza się nieraz, że ksiądz przyjmuje chętnie podsuwaną mu w ten sposób rolę absolutnego autorytetu, nie zdając sobie sprawy, że czyni to nie tyle dla dobra penitenta (którego powinien raczej zmusić do samodzielności), ile dlatego, że daje mu to osobistą satysfakcję, wzmacniając poczucie własnej wartości.

Typ „bojaźliwy i zniechęcony" to człowiek, który po prostu jest spragniony uczucia. „Kieruje nim ukryta nadzieja, że znajdzie w swym spowiedniku miłość i przyjaźń ludzką — bez ich niebezpieczeństw i zobowiązań — i iluzję oddania się Bogu, bez tych groźnych i niezmierzonych konsekwencji, jakie pociąga oddanie rzeczywiste". Księża skłonni są nieraz reagować ciepło i serdecznie w sytuacjach tego rodzaju, gdyż reakcja taka daje wiele naturalnego zadowolenia, a zarazem wydaje się zgodna z przykazaniem miłości. Tymczasem „przykazanie miłości wymaga naprawdę czegoś wręcz przeciwnego: nie wolno dać się wciągnąć w egocentryczną »grę« penitenta, lecz należy skłonić go do przezwyciężenia egocentryzmu i do porzucenia iluzji, tak aby jego stosunek do Boga wyszedł ze stadium infantylnego i stał się postawą czystszą intelektualnie i autentyczniejszą religijnie". Wymaga to uświadomienia penitentowi, że sytuacja jest fałszywa, a jego postawa niekonsekwentna. Nawet jeśli postawienie sprawy wprost wydaje się chwilowo zbyt ryzykowne, należy w każdym razie hamować stanowczo narastanie zaangażowania emocjonalnego, które idzie w niewłaściwym kierunku.

Typ trzeci, wreszcie, to znany wszystkim spowiednikom „penitent, którego dręczą skrupuły, a raczej, mówiąc ściśle, który dręczy skrupu-

łami księdza. Postawa jego jest — wbrew pozorom — postawą agresywną. Wyładowuje on mściwie na »słudze Boga« gorycz i upokorzenie, jakim napełnia go własna niedoskonałość, zamiast odważyć się z pokorą złożyć ją u stóp Boga". Wielu księży uważa, że wobec ludzi tego typu wskazana jest „cierpliwość bez granic", i pozorna wielkoduszność tej reakcji daje im poczucie „dobrze" (bo z trudem) spełnionego obowiązku. I tu jednak, podobnie jak w dwu poprzednich wypadkach, rozwiązanie, które nasuwa się automatycznie jako najbardziej „cnotliwe", nie jest rozwiązaniem odpowiedzialnym. Jeśli opieka duszpasterska ma prowadzić penitenta ku Bogu (a tylko wtedy ma ona sens) nieodzowne jest stopniowe przecinanie więzów i iluzji afektywnych, które proces ten hamują i zniekształcają. Sieć tego rodzaju pęka, w miarę jak człowiek uświadamia sobie coraz jaśniej charakter i przyczyny niekonsekwencji, w jakie się uwikłał. Dlatego trzeba umieć zdobyć się na odwagę (nawet jeśli wydaje się ona brutalnością) ukazywania właściwego tła skrupułów. Można powiedzieć na przykład: „Czyż naprawdę chodzi tu o Boga? Nie można przecie, myśląc o Nim poważnie, wyobrazić Go sobie aż tak małostkowym". Ale czasem lepsze jest „głębokie cięcie". Można powiedzieć wprost penitentowi, że jego „gra" jest rozszyfrowana i że nie pozostaje mu wobec tego nic inego, jak spojrzeć wprost w oczy własnej agresywności, ukrytej pod pozorami pokory, i zaatakować jej głębokie źródło, jakim jest i tym razem nie co innego, jak trwoga przed druzgocącą i życiodajną konfrontacją z Bogiem Miłosierdzia.

„Jednym z najważniejszych celów pracy duszpasterskiej — pisze w zakończeniu artykułu A. Godin — jest doprowadzenie ludzi, których dojrzałość duchowa jest jeszcze na poziomie dziecięcym, do »wieku męskiego« życia religijnego: do pełnego zrozumienia zakresu i sensu pośrednictwa księdza, a nawet pośrednictwa Kościoła w spotkaniu człowieka z Bogiem".

mg

O CAMUSIE — PO DRUGIEJ STRONIE KANAŁU

Jak podaje załączona do tej książki[1] bibliografia, nie jest to pierwsze w krajach anglosaskich dzieło poświęcone osobie Camusa. Jednakże zainteresowanie literatów twórczością francuskiego pisarza pozostaje bez większego wpływu na opinię czytelników. „Do tematów, które się pojawiają najczęściej w jego pismach, należy odosobnienie człowieka w nieznanym wszechświecie, niewystarczalność niektórych trady-

[1] John Cruickshank, *Albert Camus and the Literature of Revolt*, London 1959, Oxford University Press, s. 249.

cyjnych wartości moralnych, obcość jednostki wobec samej siebie, problem zła, ateizmu, przygniatająca ostateczność śmierci i obrona swoistego neopoganizmu. Tego rodzaju tematyka, szczególnie jeśli traktowana jest przez utalentowanego artystę, uznawana bywa najczęściej przez praktyczny umysł angielski za nieszczęśliwe odchylenie od normy. Staje się ona przedmiotem podejrzeń i ocenia ją jako niepożądany wytwór przesadnej abstrakcyjności, braku humoru albo choroby psychicznej i moralnej". Wydając powyższy sąd o literackiej publiczności w Anglii, musiał John Cruickshank konsekwentnie skierować główny wysiłek swojej pracy na informację i komentarz. *Albert Camus and the Literature of Revolt* nie przynosi odkryć, ale służy objaśnieniem. Objaśnienie jest nakreślone z dobrą znajomością omawianego pisarza i dużą sympatią dla niego, co nie znaczy, aby było pozbawione krytycznych akcentów.

Camus dostrzegał w samej naturze bytu sprzeczności nie do pogodzenia. W tym, co pisał, pragnął zachować wszystkie ujrzane przez siebie przeciwstawne wartości. Cruickshank rozwija szczegółowy komentarz wokół antynomii zawartych u Camusa. Streszczając swój wywód, powiada autor następująco: „Opisałem ów ogólny konflikt jako istniejący pomiędzy dążeniem zachowawczym a buntem, albo między trwałością a zmianą. W najbardziej istotnym kształcie jest to jednak, być może, konflikt pomiędzy umiarkowaniem a ekstremizmem. Grecki ideał umiarkowania głęboko zakorzenił się u Camusa i pod tym względem uwaga pisarza zdaje się, że jest skierowana ku przeszłości. Ale jest on również bardzo wrażliwy na krańcową teraźniejszość, z której ogląda swą przeszłość pełną umiaru. Postawa i atmosfera, jakie wnosi do swojej twórczości, znajdują rychło oddźwięk w przeżyciu wielu czytelników. Jednakże byłoby mylące, sądzę, rozpatrywanie konfliktu pomiędzy umiarkowaniem a ekstremizmem w kategoriach wyłącznie czasowych. Oznaczałoby to zagubić prawdziwą istotę odrębności Camusa wśród jego współczesnych. Innymi słowy, nie próbuje on cofnąć po prostu zegara, ani też nie jest jedynie pisarzem, który zmaga się z teraźniejszością, aby uczynić dawną mądrość, jaką oferuje, bardziej strawną. Wyjątkowość pozycji Camusa zawarta została w fakcie, że jest to północny Afrykańczyk, który pozostaje w najściślejszym kontakcie z dzisiejszą Europą. Jako ktoś, kto wyrósł w Algerii, posiada on poczucie nieprzerwanej żywotności, nazwijmy to tak, »greckiego poglądu na życie«. Ale jako Francuz żyjący w Paryżu od wczesnych lat czterdziestych tego stulecia, jest gwałtownie świadomy europejskich dylematów intelektualnych. Przeto charakteryzujący jego umysłowość konflikt posiada sens zarówno geograficzny jak i czasowy, pozwalając mu połączyć zaangażowanie i obiektywizm w sposób zupełnie niezwykły. Ten właśnie dualizm był głównym bodźcem jego

twórczości, skoro twórczość ta była w znacznej mierze próbą rozładowania owego napięcia" (s. 223—4).

Wychodząc od Camusowskiej analizy absurdu, śledzi Cruickshank, jak zmieniał się sposób rozumowania pisarza, który z tego samego założenia wyprowadzał stopniowo coraz to nowe wnioski. Rozwój myśli Camusa nie obejmuje głównej przesłanki, która pozostaje jedna i ta sama. Jest nią twierdzenie o nieuchronnie absurdalnym stosunku, jaki panuje pomiędzy istotą ludzką a resztą wszechświata. Jednakże we wczesnym okresie prowadziło to Camusa do innych konkluzji aniżeli w okresie późniejszym. Naprzód przeważały tendencje do solipsyzmu i egotyzmu. Później — zjawiła się formuła będąca podwójną parafrazą kartezjańskiego sformułowania: „buntuję się więc jesteśmy". Rozpatrując moralność „człowieka zbuntowanego" Cruickshank wydobywa na jaw oczywisty fakt, że wbrew przeświadczeniu Camusa nie istnieje związek logicznej konieczności pomiędzy filozoficzną tezą o absurdalnym losie człowieka a wysuniętą przez pisarza etyką solidarności międzyludzkiej. Moglibyśmy jednak dorzucić w tym miejscu uwagę, iż żaden system ontologiczny nie narzuca w sposób nieunikniony określonych poglądów etycznych. W niczym zatem nie umniejszy to spostrzeżenie sugestywności, jaką wywiera esej Camusa.

Dwie pierwsze części, zatytułowane „Bunt jako podstawa życia" oraz „Bunt i polityka", dotyczyły ideologii. Część trzecia, ostatnia, monografii Cruickshanka zajmuje połowę objętości i nosi nazwę „Bunt i literatura". Autor bardzo wyraźnie podkreślił odrębność myśli dyskursywnej i sztuki. Omawiając system przekonań filozoficznych pisarza nie posługiwał się przykładami z jego twórczości beletrystycznej i teatralnej. Teraz skolei zajmując się rozbiorem powieści pokazał jak pewne zabiegi literackie współgrają w końcowym efekcie z pierwiastkami dyskursywnymi i dają wizję świata, wizję, której nie można odnieść do jednoznacznego szkieletu myślowego. Wymieniona tu została rola narratora, znaczenie mitu, różne stylistyczne zasady, jak lapidarność i rozlewność, a nawet pożytek określonego trybu gramatycznego. Uwydatniono ponadto, iż każdy utwór Camusa realizuje odmienną koncepcję przy pomocy odmiennych środków. Uwagi Cruickshanka o powieści, może zbyt skromne w pomysłach i nazbyt rozcieńczone ze względu na popularyzatorski temperament autora, są w swoim zakresie ciekawe, trafne i przekonywające. Inaczej w rozdziale o dramacie. Brak analitycznego treningu daje się w tym miejscu odczuć dotkliwie. To, co otrzymujemy, nie jest niczym więcej jak opowiedzianą „własnymi słowami" tematyką trzech sztuk teatralnych Camusa. Opowiedzianą zresztą inteligentnie, a więc chyba nie na próżno.

Cechę inteligencji zdradza cała książka, która z uroczą skromnością spieszy pełnić zadanie bardzo dla

krytyka niewdzięczne lecz i nieodzowne — uprzystępnić nowej publiczności fakty będące dotąd własnością innych społeczeństw albo zamkniętej grupy „wtajemniczonych". Przejrzystość języka i schludność kompozycji pomagają jej osiągnąć zamierzony cel.

Zdzisław Łapiński

WSPOMNIENIE O JÓZEFIE ŻUROWSKIM

W dniu 22 stycznia br. minęło 25 lat od śmierci zasłużonego prahistoryka krakowskiego, zastępcy profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego, doc. dra Józefa Żurowskiego. Józef Żurowski pochodzi z rodziny, która wydała dwóch dalszych prahistoryków: profesora Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, dra Kazimierza Żurowskiego, i naczelnika wydziału archeologii w Ministerstwie Kultury i Sztuki w Warszawie, inż. mgr Tadeusza Żurowskiego. Józef Żurowski urodził się w Podhajczykach, w pow. rudeckim, w woj. lwowskim dn. 4. X. 1892. Po uzyskaniu w r. 1911 matury w Krakowie studiował prahistorię i archeologię śródziemnomorską w Uniwersytecie Jagiellońskim aż do chwili powołania go w r. 1915 do wojska, w którym służył do końca 1918 r. Pobyt w Wiedniu wykorzystał do studium prahistorii u prof. M. Hoernesa i O. Menghina oraz historii sztuki u prof. Strzygowskiego. W r. 1922 uzyskał doktorat w Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie pracy pt. „Grób rycerza z okresu wędrówek ludów w Jakuszowicach Małych, w pow. pińczowskim na tle zabytków krajów ościennych". Mianowany w czerwcu 1920 r. konserwatorem zabytków prahistorycznych Małopolski Zachodniej, roztoczył gorliwą i skuteczną opiekę nad wykopaliskami swego regionu, pokonując rozliczne trudności związane z tą pracą, jak np. opory właścicieli gruntów, prymitywizm zakwaterowania, chłód i deszcz oraz kłopoty aprowizacyjne. Wytężoną i ofiarną pracą terenową uratował od zniszczenia w ciągu piętnastoletniej swej działalności konserwatorskiej mnóstwo bezcennych dokumentów najdawniejszej naszej przeszłości. Niezapomnianą jego zasługą jest uratowanie przed eksploatacją w celu zdobycia nawozów namulisk jaskiń ojcowskich, zawierających ważne ślady najstarszego osadnictwa ludzkiego. Poza tym wykładami swymi, audycjami radiowymi i artykułami w prasie rozbudził żywe zainteresowanie archeologią prahistoryczną, a przez systematyczne badania archeologiczne wyjaśnił niemało ważnych zagadnień z pradziejów Małopolski. Szczególne zasługi położył J. Żurowski w dziedzinie badań nad młodszą epoką kamienną. Po raz pierwszy odkrył w Polsce różne kultury i zjawiska archeologiczne, dotąd u nas nie reprezentowane, np. pierwsze groby kultury pucharów dzwonowatych,

której przedstawiciele przywędrowali do Polski z półwyspu iberyjskiego, oraz morawskiej kultury ceramiki malowanej, dalej pierwsze groby trzech różnych grup najstarszej ludności rolniczej w Polsce: twórców kultury ceramiki wstęgowej. Niezapomnianą jego zasługą jest też przeprowadzenie czteroletnich systematycznych prac wykopaliskowych w Złotej, w pow. sandomierskim, gdzie w latach od 1927—1930, kopiąc corocznie przez okres 5 miesięcy, odkrył ponad 1500 grobów i jam mieszkalnych z różnych okresów młodszej epoki kamiennej oraz późniejszych okresów pradziejów. Badania te odsłoniły przed naszymi oczyma całkiem nowy świat. Odkrył tu Żurowski m. in. pierwsze groby zwierzęce w Polsce, pierwsze groby kultury trzcinieckiej z II okresu epoki brązu oraz pierwsze grodzisko z młodszej epoki kamiennej. Badania w Złotej stały się też pewnego rodzaju szkołą prahistorycznych badań terenowych, w której pod okiem J. Żurowskiego wykształciło się całe grono młodych adeptów archeologii, pracujących później owocnie w dziedzinie tej nauki. W Złotej wytworzył się w ciągu tych lat ośrodek badawczy, do którego napływały różne wiadomości o nowych odkryciach przypadkowych, których zbadanie J. Żurowski zlecał swym współpracownikom, przez co pogłębiła się znowu nasza znajomość pradziejów Małopolski.

Poza swą pracą jako konserwator zabytków prahistorycznych pełnił J. Żurowski w r. 1921 obowiązki asystenta Muzeum Archeologicznego Polskiej Akademii Umiejętności, w latach 1921—1923 pracował jako asystent katedry archeologii prahistorycznej Uniwersytetu Jagiellońskiego, a w r. 1926 objął urząd sekretarza Komisji Antropologii i Prehistorii Polskiej Akademii Umiejętności. W r. 1928 habilitował się w Krakowie z prahistorii na podstawie rozprawy „Skarby halsztackiego okresu z doliny Dunajca" i od tego czasu prowadził wykłady i odbywał ćwiczenia z prahistorii w Uniwersytecie Jagiellońskim, uzupełniając działalność pedagogiczną prof. Demetrykiewicza, którego miejsce zajął w r. 1933, z chwilą przejścia profesora tego na emeryturę. Niestety kandydatura jego na profesora, uchwalona jednomyślnie przez Radę Wydziału Filozoficznego, przez przeszło dwa lata nie doczekała się zatwierdzenia przez Ministerstwo, jak się domyślano, z powodu opozycji jednego z kolegów, zajmujących wybitne stanowisko w rządzie sanacyjnym. Trwałym owocem działalności uniwersyteckiej J. Żurowskiego pozostanie cenna jego praca pt. *Sztuka przedhistoryczna w Europie* (Lwów 1934), która wyrosła z jego wykładów uniwersyteckich i stanowi cenny podręcznik dla słuchaczy prahistorii i historii sztuki.

Jako sekretarz Komisji Antropologii i Prehistorii potrafił J. Żurowski przyciągnąć do współpracy ogół archeologów polskich, tak że okres jego sekretariatu można uważać za złoty okres w dziejach tej instytucji. Pod jego redakcją ukazało się kilka tomów „Prac Prehistorycznych" i jeden tom „Materiałów Prehistorycznych". Wielką zasługą Żurowskie-

go jest też zwrócenie uwagi na badania archeologiczne w województwie katowickim, przez znaczną część okresu międzywojennego nie posiadającego polskiej siły fachowej w dziedzinie archeologii, otoczonego natomiast licznymi placówkami niemieckimi, uprawiającymi prahistorię w sposób tendencyjny. Jego zasługą jest zorganizowanie systematycznych badań archeologicznych w tym województwie i wydanie dwóch tomów śląskich „Prac Prehistorycznych", zawierających sprawozdania z tych badań. Sam zaś przeprowadził wzorową inwentaryzację grodzisk i zamczysk województwa katowickiego, którą opublikowano już po jego śmierci w okazałej publikacji pt. *Atlas grodzisk i zamczysk śląskich.*

Interesując się specjalnie młodszą epoką kamienną, nie zaniedbywał też młodszych okresów archeologicznych, o czym poza jego pracą doktorską świadczą opisy kilku skarbów z epoki brązu, publikacja bogatego grobu z okresu rzymskiego z Giebułtowa oraz zbadanie kilku cmentarzysk wczesnośredniowiecznych w powiatach miechowskim, pińczowskim, sandomierskim, krakowskim i myślenickim. Żurowski zapoczątkował też badanie i opracowanie osadnictwa Podkarpacia, a poza tym całą duszę włożył w ogromne przedsięwzięcie naukowe, jakim było zbadanie Kopca Krakusa. Niestety końca tych badań, prowadzonych od jesieni 1933 r. już nie dożył. Ogółem pozostawił po sobie dorobek naukowy, obejmujący 99 pozycji.

Przedwczesna śmierć młodego uczonego w 44 roku życia okryła żałobą naukę, której się wielce zasłużył, i pogrążyła w żalu przyjaciół, dla których był druchem serdecznym i bezinteresownie oddanym. Prawy jego charakter, głęboka religijność oraz wierna aż do abnegacji służba nauce zapewniają mu trwałą pamięć wszystkich, którzy mieli możność z nim się zetknąć, a poważne zasługi naukowe zdobyły mu chlubną kartę w dziejach naszej nauki.

Józef Kostrzewski

RELIGIE AFRYKAŃSKIE W AFRYCE I AMERYCE

Zachodzące w Afryce przemiany polityczne przesłaniają czasami ciekawe i bardzo doniosłe procesy kulturalno-społeczne, związane z kulturą murzyńską. Afryka jest jakby wielkim laboratorium, w którym socjologowie mogą obserwować na gorąco tak gwałtowne procesy i takie zderzenia kultur, o których w Europie już dawno zapomniano. Z tym większą ciekawością śledzimy nie tylko doniesienia dziennikarskie z tego kontynentu, ale i nawet przyczynkarskie prace naukowe, traktujące o wszelkich przejawach kultury murzyńskiej.

Wśród francuskich nowości wydawniczych poświęconych problemom ludów Afryki pojawiły się ostatnio dwie prace o religiach afrykańskich: J. Roucha *La Religion et la Magie Songhay* i R. Bastide'a *Les Religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations* (nakładem „Bibliothèque de sociologie contemporaine", Paris P.U.F. 1960).

J. Rouch poświęca swą pracę religii ludów Songhay, mieszkających nad brzegami Nigru. Ciekawie naświetla zjawisko narastania w ciągu historii różnych elementów wokół zasadniczej treści tej religii, które przydają jej cech magii. Religia *songhay*, nie ujęta w żaden tekst pisany, lecz przekazywana ustną tradycją (wskazująca mimo to dużą stałość), uznaje w zasadzie istnienie jednego tylko Boga. Wyznawcy jej jednak wierzą również w istnienie całej plejady bóstw drugorzędnych, w szczególności demonów *Holey*, niewidzialnych, lecz z których każdy posiada określoną osobowość, właściwy sobie charakter, strój, akcent, a nawet charakterystyczny zapach. Po tych właśnie cechach można je rozróżnić, gdy „nawiedzą" człowieka. Otóż w ostatnich dziesiątkach lat, jak podaje J. Rouch, przybył do owej grupy demonów nowy — *Haouka*, czyli „Szaleństwo". Miał on opętać w r. 1926 pewnego pielgrzyma wracającego z Mekki. Wkrótce potem uległo opętaniu *Haouka* kilku młodych ludzi. Ówczesny gubernator kolonialny, komendant Croccichia, chcąc zapobiec szerzeniu się nowego, jak sądził, dziwactwa Czarnych, kazał „opętanych" uwięzić. Wywołało to odwrotny skutek: liczba „opętanych" od razu wzrosła, on sam zaś uznany został za jednego z demonów *Haouka*, o cechach jak najbardziej złośliwych, z mianem: *Krosisya*, co odpowiadało przekręconemu brzmieniu jego nazwiska, względnie *Komandan Mugu*, czyli „Zły Komendant". Z czasem przybyło do „sztabu" *Haouka* szereg innych złych bóstw, których imiona wyraźnie wskazują na symboliczne skojarzenia z autentycznymi postaciami białych kolonizatorów, np.: *Gommo* (czyli „gubernator"), *Zeneral Malia* („generał szaleniec"), *Sekter* („sekretarz"), *Kapral Gardi* (od wyrazów: *caporal de Garde*) itd. Ta „teogonia" daje zarówno przykład powstawania pewnego mitu religijnego, jak i symbolizuje dostatecznie wyraźnie stosunki pomiędzy kolonizatorami i skolonizowaną ludnością tubylczą.

Obrzędy religijne *songhay* są liczne i zawierają sporo elementów o głębszym znaczeniu. Na przykład obrzęd „oczyszczania" wioski zalicza Rouch do ceremonii najbardziej wzruszających, jakie miał możność obserwować w Afryce: pełna powagi walka z mocami Zła, w której wszyscy asystujący biorą aktywny udział. Jeśli idzie o wpływ innych religii na religię *songhay*, to najsilniejszy jest niewątpliwie wpływ islamu, wpływ chrześcijaństwa natomiast — jeśli wierzyć Rouchowi — praktycznie nie istnieje.

*

R. Bastide, autor drugiej na wstępie wymienionej książki: o religiach afrykańskich w Brazylii — wyszedł z odmiennego stanowiska. Jako socjolog nie zadowolił się opisaniem faktów, lecz starał się wykryć ich znaczenie teoretyczne. Posługując się metodami badawczymi historyczno-socjologicznymi, doszedł do ustalenia pomiędzy pierwiastkami społecznymi i religijnymi trzech rodzajów całkowicie odrębnych związków.

Przed opuszczeniem Afryki Murzyni należeli do pewnych struktur społecznych, z którymi związane były ściśle ich religie. Z chwilą wejścia na okręt wywożący ich w okresie niewolnictwa, następowało całkowite zerwanie pomiędzy formami religii a strukturami społecznymi, w których dotąd żyli. Na nowym kontynencie następowała konfrontacja religii afrykańskich z zupełnie odmiennym systemem społecznym, głównie zasadzającym się na dualizmie: pan i niewolnik. W ciągu trzech wieków niewolnictwa Czarnych społeczeństwo brazylijskie przeżywa poważną ewolucję; niewolnictwo zostaje zniesione, kraj przechodzi wstrząsy ekonomiczne, polityczne, demograficzne. Katolicka kultura portugalska jako czynnik obcy, przeszczepiony z Europy, ma, podobnie jak religie afrykańskie, szereg trudności do przezwyciężenia, a ewolucja form życia społecznego nie pozostaje bez wpływu na dziedzinę życia religijnego.

Przystosowanie się do religii obcych stanowi drugi, bardziej jeszcze specyficzny aspekt zagadnienia. Katolicyzm bowiem nie tylko podlegał zmiennościom losu imigracji przeżywającej ewolucję społeczną, lecz i wpływał na kształtowanie się nowego społeczeństwa. Podobnie religia afrykańska, wyrwana ze swych ram społecznych, dążyła do ich odtworzenia. Nie mając swobody działania, musiała przystosowywać się jedynie do zmienionych warunków, do bardzo skromnych możliwości, jakie dawał ówczesny ustrój społeczny. (Wtedy powstają pierwsze konfraternie Murzynów — *Batuques*, celebrujące swe obrzędy nocą lub w niedzielę). Potem, gdy nastąpił okres prawdziwie twórczy w dziedzinie życia społecznego, powstają *Calundus* — duże sekty religijne, dość zróżnicowane. Następuje też pewna konsolidacja religijnego życia afro-brazylijskiego. rozwija się spirytyzm i okultyzm, mimo przeciwdziałania ze strony władz kościelnych i policyjnych.

Istniejąca w dobie niewolnictwa pewnego rodzaju solidarność paternalistyczna, łącząca Czarnych i Białych, po jego zniesieniu zanika, a wzrasta rasowy dystans. Murzyn, który przestał być niewolnikiem aby stać się robotnikiem czy rzemieślnikiem-proletariuszem, czuł się jeszcze bardziej odizolowany od społeczeństwa. W tej sytuacji powstają nowe ośrodki — *Candomblé* — próby odtworzenia społeczno-religijnej struktury wioski afrykańskiej w istniejącym układzie stosunków społecznych.

Pozostaje w końcu trzeci rodzaj pomostu między dwoma kulturami. Kultura afrykańska zetknęła się na terenie Brazylii z kulturą europejską

i katolicką. Ten kontakt sprzyja pewnej penetracji religijnej: Murzyni, fetyszyści, należą równocześnie do *Calundus* i do katolickich bractw różańcowych. Fuzja taka jest dla nich tym łatwiejsza, ponieważ widzą w katolicyzmie i w swoich religiach afrykańskich wspólny fundament: wiarę w jednego Boga, Istotę Najwyższą, bardzo od człowieka daleką; stąd konieczność przyjęcia licznych pośredników. Są nimi święci katoliccy, których łączą w swym umyśle z bóstwami *Orisha, Vodoun* i duchami przodków. Ten synkretyzm to według Bastide'a, ostatni aspekt socjologiczny religijności Afrykańczyków w Brazylii.

M. R.

WŚRÓD PUBLIKACJI FILOZOFICZNYCH

KSIĄŻKI O ETYCE

W latach dwudziestych naszego stulecia pozytywistyczny i programowo minimalistyczny nurt filozofii przybrał jeszcze jedną, w pełni nowoczesną i niezwykle interesującą postać. Rzecznikiem jej stało się grono filozofów i specjalistów różnych dziedzin nauk, skupionych na seminarium prowadzonym od roku 1922 przez wiedeńskiego fizyka i filozofa — M. Schlicka. Z biegiem czasu grono to przybrało nazwę „Koła Wiedeńskiego" — *Wienerkreis*.

Nigdy przedtem pozytywizm filozoficzny nie uzyskał tak radykalnego programu. Antymetafizyczne nastawienie, zaprzeczające wszelkim roszczeniom filozofii, które by miały doprowadzić do innego, niż empiryczne i przyrodnicze tłumaczenie świata, doszło tu do postaci nie spotykanej dotąd w dziejach. Dotychczasowa filozofia, a zwłaszcza metafizyka, została uznana za pozbawioną dosłownie sensu — a to dlatego, że operowała twierdzeniami niesprawdzalnymi empirycznie, podczas gdy tylko i wyłącznie tą drogą mogłyby one zostać zweryfikowane. Filozofia, oparta na nieempirycznych twierdzeniach metafizyki nie może być oczywiście nauką. Jeśli miałaby się nią stać, trzebaby zupełnie na nowo określić zarówno przedmiot jej badań, jak i jej odpowiednie metody. Koło Wiedeńskie program ten wyznaczyło; żądania postawione filozofii brzmiały rzeczywiście inaczej niż kiedykolwiek — ograniczyć się ona miała wyłącznie do logicznej analizy języka.

Ale, rzecz charakterystyczna, w rok po programowym sformułowaniu poglądów Koła, których wyrazem był ogłoszony w roku 1929 manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wienerkreis* i w tym samym roku, w którym zaczął wychodzić rocznik „Erkenntnis", stanowiący czołowy

organ neopozytywizmu, ukazała się książka M. Schlicka pt. *Fragen der Ethik — Zagadnienia etyki*[1]. Niewątpliwie, jak zauważa we wstępie do polskiego przekładu M. Ossowska, książka ta była ubocznym produktem zainteresowań Schlicka. Tym niemniej, jej pojawienie się świadczyło o tym, że pośród dyscyplin filozoficznych odrzucanych wraz z całą filozofią, etyka została w jakiś sposób wyodrębniona i uprzywilejowana. Ale oznaczało to równocześnie, że i ona pojęta została w sposób swoisty, a przedmiot i metoda jej badań określone tak, by nie pozostawały w sprzeczności z ogólnymi tendencjami „trzeciego pozytywizmu".

Przede wszystkim, jeśli etyka zasłużyć ma na miano etyki naukowej, musi zrezygnować z wszelkich roszczeń normatywnych. „...Zagadnienia etyki mają charakter czysto teoretyczny — jako etycy dążymy tylko do tego, aby znaleźć dla nich należyte rozwiązania; praktyczne ich zastosowanie, jeśli jest w ogóle możliwe, nie wchodzi już w zakres etyki" (s. 13). Etyka jest więc nauką teoretyczną, odkrywającą w doświadczeniu życiowym pewne normy postępowania, których jednak sama nie ustala, a także odpowiadającą na pytanie, dlaczego człowiek, w określonych warunkach, postępuje tak a tak. Tym samym dociera ona do motywów postępowania, bada ich źródła i istotne sprężyny w psychice człowieka. A wobec tego przestaje być jakąś dyscypliną autonomiczną, stając się po prostu częścią psychologii.

Poszukiwanie norm moralnych w oparciu o zastany, empiryczny materiał zawarty w konkretnym postępowaniu ludzi, jest równoznaczne z poszukiwaniem istoty dobra. Starając się uzasadnić te normy wskazywać możemy na normy coraz to ogólniejsze, by dojść wreszcie do zasady najwyższej, która już nie da się sprowadzić do żadnej innej. Na tym szczeblu zatrzymuje się właśnie dopuszczona przez Schlicka „etyka normatywna", pojęta jednak nie jako ustalająca, lecz poznająca normy, jakimi faktycznie ludzie się kierują. Od tego miejsca zaczyna się natomiast etyka teoretyczna, etyka *sensu stricto*, uzasadniająca już nie same normy, zasady, wartości, lecz tłumacząca rzeczywiste fakty, z których zostały one wyabstrahowane. A fakty te „...to przejawy ustanawiania reguł, pochwalania, oceniania w ludzkiej świadomości, są to więc realne zjawiska życia psychicznego. «Wartość», «dobro» są wyłącznie abstraktami, ale wartościowanie czy uznawanie za dobre — to zjawiska psychiczne, a poszczególne akty tego rodzaju dają się doskonale poznawać, tzn. wzajemnie do siebie sprowadzać. I w tym właśnie tkwi istotne zadanie etyki" (s. 38—39). Poznanie, do którego dąży etyka, nie ma się więc dokonać wyłącznie przez opis, lecz przede wszystkim przez tłumaczenie przyczynowe. Podczas gdy nauka

---

[1] Moritz Schlick, *Zagadnienia etyki*, przełożyli Maria i Andrzej Kawaczkowie, Warszawa 1960, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 247, zł 40.

normatywna pyta „co faktycznie obowiązuje jako wytyczna działania?", etyka poznawcza chce wiedzieć „dlaczego to, a nie co innego, służy za wytyczną działania?" Pytanie to sprowadza się w dalszym ciągu do pytania bardziej szczegółowego, mianowicie: „jakie pobudki każą nam w ogóle działać, a w szczególności działać moralnie?" Odpowiedź na nie przeprowadza nas z dziedziny rozważań o etyce (metaetyki) do samych poglądów etycznych Schlicka.

Świadome działanie człowieka wyznaczone jest zawsze wyobrażeniem celu. Wyobrażeń tych może być oczywiście wiele, a do ich natury należy to, że nie są one „bezbarwne" od strony emocjonalnej. I właśnie pośród tych wyobrażeń, które występują jako pobudki działania, przeważa zawsze to, które jest najprzyjemniejsze. To jest tzw. „prawo motywacji", które Schlick ustawia na naczelnym miejscu swoich poglądów etycznych. I szczegółowo uzasadnia, że jest ono p r a w e m, a więc, że obowiązuje we wszystkich przypadkach, nawet w takich, gdzie z pozoru wystąpić nie może, jak np. w przypadku ofiary, bohaterstwa itp. A także, odpierając ewentalne zarzuty, tłumaczy, że przyjemne wyobrażenie nie musi bynajmniej dotyczyć własnego stanu, a także, że nawet przykre zazwyczaj przeżycie może stać się w pewnych okolicznościach przyjemne.

Skoro motywem postępowania stać się może przyjemne wyobrażenie mające swe źródło w aktualnym czy przewidywanym zadowoleniu innej osoby, etyka Schlicka nie może zostać określona mianem etyki egoizmu. Omawiany autor przeciwstawia się ostro temu pozorowi, jaki mógłby się zjawić w oparciu o jego prawo motywacji. Analizie egoizmu poświęca osobny rozdział, co więcej, postawę egoistyczną przeciwstawia postawie wynikającej z „prawa motywacji", jako całkowicie z nią sprzeczną.

Prawo motywacji odkrywa istotne pobudki, które doprowadzają w ogóle do działania człowieka. Ale nie przesądza ono, czy postępowanie to jest czy nie jest moralne, nie daje, samo przez się, kryterium oceny moralnej. Formułując twierdzenie, będące odpowiedzią na zagadnienie tej oceny, Schlick odwołuje się do faktów natury społecznej: „oceny moralne różnych sposobów postępowania i charakterów nie są niczym innym jak reakcjami uczuciowymi, jakimi społeczeństwo ludzkie odpowiada na przyjemne i przykre skutki, które zgodnie z doświadczeniem bywają na ogół następstwem tychże sposobów postępowania i charakterów" (s. 98). Tym samym ustalone zostaje to, co moralnie d o b r e. Nie ma więc jakiegoś dobra — wartości absolutnej; wartość zmienia się w zależności od potrzeb społeczeństwa, od tego, co zostanie uznane przez nie za korzystne i pomyślne, jednym słowem: od tego co pożyteczne. Wyznaczona została ta sama zasada, która przyświecała wszelkim systemom utylitarystycznym. Ale warto zwrócić równocześnie uwagę na modyfikację, jaką zasada ta uzyskała w sformułowaniu Schlicka: o ile kla-

syczny utylitaryzm głosił, że „dobre jest to, co przynosi ludzkości największe szczęście", Schlick twierdzi tylko, że „w społeczeństwie ludzkim to uważane jest za dobre, co w jego mniemaniu przyniesie mu najwięcej szczęścia" (s. 108). Zasada utylitaryzmu doczekała się tu dodatkowego zrelatywizowania do mniemań społeczeństwa, i stała się tym samym skrajnie konwencjonalistyczna. Jeśliby teraz wrócić do odpowiedzi na podstawowe dla etyki pytanie „czym jest dobro?" — należałoby odpowiedzieć za Schlickiem, że formalny sens tego pojęcia wyczerpuje się w tym, że wyraża żądania społeczeństwa, materialny zaś — że określa co zgodnie z przeciętnym poglądem jest pomyślne.

Dalsze tezy etyki Schlicka opierają się już na wnioskach, wyciągniętych z tych podstawowych założeń. Przede wszystkim więc, nie istnieje nic takiego, jak wartość absolutna i obiektywna. Wartość jest zawsze relatywna i subiektywna i wyczerpuje się całkowicie w przedmiotowej zdolności wywoływania uczuć przyjemnych. Dzięki tej „przyjemnościowej" kwalifikacji wartościowe jest także samo postępowanie etyczne. Postępujemy moralnie tylko dlatego, iż wierzymy, że w efekcie przyniesie nam ono ten najwyższy rodzaj zadowolenia, jakim jest szczęście. Ono jest ostatecznym celem człowieka: w dążeniu do szczęścia rezygnuje on z wartości pozornych na rzecz rzetelnych, rezygnuje z egoizmu dla altruizmu, z rozkoszy „niższych" dla „wyższych". Poglądy Schlicka w tej sprawie zbliżają się bardzo do tych, które głosił Sokrates: by być szczęśliwym, trzeba żyć cnotliwie, by żyć cnotliwie, trzeba w i e d z i e ć, co jest dobre, a co złe (oczywiście w podanym uprzednio sensie, czyli co jest zgodne lub niezgodne z ogólnie przyjętymi poglądami społeczeństwa), a wartości prawdziwe umieć odróżniać od pozornych. Oczywiście, zdobycie szczęścia nie jest rzeczą łatwą, a ono samo zdaje się tym bardziej nieuchwytne, im usilniej dąży się do niego. Toteż rozsądniejsza wydaje się postawa, znów zmoderowana minimalistycznie, którą zalecić by można przy pomocy zasady: „Utrzymuj się zawsze w stanie podatności do szczęścia" albo „bądź gotów do szczęścia" (s. 230). Odnotujmy nie bez satysfakcji, że w tym przynajmniej miejscu teoretyczna etyka Schlicka przekroczyła granice królestwa norm. A jest coś niezwykle sympatycznego w tym „sprzeniewierzeniu", czyniącym wyjątek dla zasady, chcącej każdego uczynić szczęśliwym.

Gdyby możliwie najkrócej scharakteryzować reprezentowane przez Schlicka stanowisko, trzeba by powiedzieć co następuje. Etyka jest dyscypliną psychologii, nauką teoretyczną, nie normatywną, badającą, co powszechnie uznawane bywa za moralne i starającą się dociec, jakie pobudki kierują ludźmi, jeśli zgodnie z tym, co moralne, postępują. Ze względu na charakter pobudek, na jakie — odpowiadając na to pytanie — wskazuje, etyka Schlicka jest emocjonalistyczna i hedonistyczna. Ale jest także etyką altruizmu, bo jedno z istotnych źródeł ra-

dości widzi w postępowaniu, zmierzającym do pomnożenia szczęścia innych ludzi. Ponieważ zaś stwierdza, że to co moralne, czyli dobre, jest takim właśnie ze względu na uznanie społeczeństwa, dążącego do zapewnienie sobie najpełniejszej korzyści, jest etyką konwencjonalistyczną i utylitarystyczną, a wobec tego relatywistyczną. A wreszcie, głosząc, że celem postępowania moralnego jest najwyższa radość — szczęście, staje tym samym w rzędzie etyk eudajmonistycznych.

Zadaniem recenzji nie może być krytyczna analiza referowanych tu poglądów, ani — tym bardziej — wyczerpująca z nimi dyskusja. To jest zadanie dla monografistów. Ale zwróćmy uwagę, że krytyka poglądów etycznych Schlicka stanowić będzie tym samym jeszcze jedno ogniwo w łańcuchu sporów między relatywizmem a absolutyzmem, hedonizmem a etyką wyrzeczenia, eudajmonizmem a etyką obowiązku. Dotyczyć zaś musi przede wszystkim podstaw: psychologistycznego i skrajnie anty-normatywnego traktowania etyki, relatywizmu i subiektywizmu wartości, sprowadzenia dobra do przyjemności. To ostatnie doprowadzić zresztą musi zarówno do zubożenia jak i do zatarcia swoistości wartości etycznych, zwłaszcza, jeśli zestawi się je z wartościami estetycznymi. Można by wskazać jeszcze szereg rozwiązań szczegółowych, które budzą takie czy inne wątpliwości. Ale równocześnie wiele szczegółowych rozwiązań wywołuje aprobatę: koncepcja szczęścia i „gotowości do szczęścia", rehabilitacja przyjemności, jako pozytywnego etycznie przeżycia, przekonywująca analiza egoizmu, krytyka formalizmu — zwłaszcza kantowskiego, przeciwstawienie etyce obowiązku etyki dobroci. Wydaje się, że uwagi Schlicka dotyczące tych spraw zachowają swą wartość nawet wtedy, kiedy odrzucić będzie trzeba ich podbudowę.

Stanowisko Schlicka nie jest w dziejach etyki nowością. Mimo to zainteresować może ze względu na swoistą modyfikację tradycyjnych sformułowań, do których się przyznaje, jak i ze względu na nową interpretację, jaką w wielu wypadkach przytacza. A dodajmy na zakończenie, że wszystko to zawarte jest w książce, z której wyczytać można i to, że powstała na pewno z potrzeby serca i z wielkiej życzliwości dla ludzi. [2]

*

[2] *Zagadnienia etyki* wydało PWN bardzo starannie, na dobrym papierze i w ładnej szacie graficznej. Nie uniknięto jednak błędów drukarskich; zwracam uwagę na trzy: na s. 40, zamiast „nieziszczalne" ma być „niezniszczalne"; na s. 53, zamiast „perswazja" ma być „perwersja"; wreszcie na s. 232 błędnie podano nr strony, na której znajduje się definicja moralności (228 zamiast 229).

Rozprawa Ch. Perelmana *O sprawiedliwości*[3] nie należy właściwie do książek „o etyce". Ale traktując o zagadnieniu centralnym także (choć nie wyłącznie) dla etyki, ukazuje pewne postulaty metodologiczne, które, być może, zastosować się dadzą w analizie i innych pojęć dotyczących wartości. Chodzi o postulat takiej logicznej analizy pojęcia, by znaleźć dlań formalną formułę, wspólną dla różnych teorii, jakie z danym pojęciem bywają wiązane.

Niemożliwość zdefiniowania pojęcia sprawiedliwości, jak zresztą i znaczeń wszystkich czcigodnych słów, które piszemy dużą literą (jak Dobro, Piękno, Wolność, Obowiązek, Cnota itd.), upatruje Perelman w tym, że zabarwione są one momentami emocjonalnymi, wiążącymi się z nimi w potocznym użyciu. Ale nie tylko potocznym. Właściwie tylko nauki ścisłe wyzwoliły się z emocjonalnego sensu słów, dzięki czemu operować mogą ścisłymi, naukowymi definicjami. Gorzej pod tym względem z naukami humanistycznymi, najgorzej zaś z filozofią. Właściwym zadaniem tej ostatniej winno więc być badanie pojęć mglistych, z tym jednak, że kiedy uda się jej zdefiniować je i ostro oddzielić ich rzeczową treść od treści emocjonalnych, przestają być one pojęciami filozoficznymi.

Trudno się zgodzić z Perelmanem, by filozofia operowała tylko pojęciami emocjonalnymi i mglistymi, nie dającymi się wobec tego zdefiniować. U podstaw takiego przekonania leży niewątpliwie neopozytywistyczna koncepcja filozofii, odmawiająca jej rangi wiedzy naukowej. Nie zgadzając się z tą koncepcją musimy jednak przyznać rację autorowi, że filozofia operuje także i pojęciami zabarwionymi uczuciowo (takimi są niewątpliwie pojęcia wartości), których definiowalność jest wobec tego niezwykle utrudniona. A także, że operuje z konieczności pojęciami niedefiniowalnymi, choć właściwość ta przysługuje im z innych racji niż ta, która została wysunięta tutaj na czoło. W każdym razie wydaje się także, że stopień emocjonalności pojęć co najmniej nie wystarcza na kryterium podziału nauk — jak to proponuje Perelman.

Przystępując do logicznej analizy pojęcia sprawiedliwości, Perelman zestawia sześć różnych formuł sprawiedliwości, które najczęściej się spotyka, ale których nie da się wzajemnie pogodzić. Są to:

1. Każdemu to samo.
2. Każdemu według jego zasług.
3. Każdemu według jego dzieł.
4. Każdemu według jego potrzeb.

---

[3] Chaim Perelman, *O sprawiedliwości*, przełożyła Wiera Bieńkowska, Warszawa 1959, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 143, zł 15. Rozprawę *O sprawiedliwości* napisał Perelman w r. 1944, a nie jak błędnie wydrukowano w „Słowie wstępnym" M. Ossowskiej, w 1951.

5. Każdemu według jego pozycji.
6. Każdemu według tego, co przyznaje mu prawo.

Nie odrzucając *a priori* żadnej z tych formuł, ani nie obdarzając żadnej z nich przywilejem pierwszeństwa, autor stara się znaleźć formułę ogólną, która objąć by mogła wszystkie koncepcje sprawiedliwości konkretnej. Formuła ta powinna być skonstruowana tak, by zawierała z m i e n n e, dopuszczające podstawienie każdej z formuł sprawiedliwości konkretnych. Tym samym formuła ta stanie się definicją sprawiedliwości formalnej. Brzmi ona: sprawiedliwość formalna jest to zasada działania w myśl której osoby należące do tej samej kategorii istotnej powinny być traktowane jednakowo (s. 37). Przez kategorię istotną rozumie się tutaj klasę ludzi rozpatrywanych jako równych z pewnego punktu widzenia, uznanego właśnie za aspekt w danym wypadku istotny. Tak sformułowana definicja nie mówi jednak co należy uznać za istotny punkt widzenia. Dzięki temu może objąć wszystkie ujęcia wyeksplikowane w formułach sprawiedliwości konkretnej, ale z tego też powodu stać się musi źródłem nieuniknionych antynomii, jakie się zrodzą wtedy, gdy trzeba będzie wziąć nie jeden, lecz kilka aspektów pod uwagę. Sprawiedliwość formalna staje się wtedy bezsilna; odwołać się wówczas trzeba do p r a w o ś c i, zdolnej określić, który z pozostających w konflikcie aspektów należy uprzywilejować.

Sama sprawiedliwość formalna nie podlega żadnemu kryterium moralnemu. Kwalifikacji moralnej podlega natomiast prawidło sprawiedliwości, będące jednym z możliwych podstawień ogólnej formuły sprawiedliwości. By ono samo było sprawiedliwe, winno wynikać z jakiegoś systemu normatywnego, opartego z kolei na określonym pojęciu wartości. Ale wartość najogólniejsza, z której wynikać mają wszelkie normy, imperatywy, nakazy, sama nie posiada podstaw ani w logice, ani w rzeczywistości. Jest więc — według Perelmana, całkowicie arbitralna, a właściwość ta należy do jej istoty. Dla opartego na takim pojęciu wartości systemu ma to oczywiście zasadnicze skutki: nie może on być nigdy systemem sprawiedliwości doskonałej i koniecznej. A tezę tę podbudowuje dodatkowo stwierdzenie naturalnej nierówności między ludźmi, co sprawia, że niemożliwe jest spełnienie postulatu jednakowego ich traktowania, nawet jeśli należą do jednej „kategorii istotnej". Odkrycie takiego stanu rzeczy pociąga za sobą niezwykle doniosłe konsekwencje praktyczne. „Tylko w imię sprawiedliwości doskonałej — czytamy w konkluzji omawianej pracy — mogłoby być moralne twierdzenie: *pereat mundus, fiat justitia.* Ale każdy niedoskonały system normatywny, aby być moralnie bez zarzutu, powinien zetknąć się z wartościami bardziej bezpośrednimi i spontanicznymi i stamtąd czerpać ciepło. Każdy system sprawiedliwości powinien pamiętać o swojej nie-

doskonałości i wyciągnąć z niej wniosek, że niedoskonała sprawiedliwość bez miłosierdzia nie jest sprawiedliwością" (s. 111—112).

Zgadzając się z Perelmanem co do tych wniosków, wyrazić chcemy jednak wątpliwość w odniesieniu do jednej z ich racji, tej mianowicie, która dotyczy arbitralności wartości. To prawda, że w praktyce, wartości, na których opierane są systemy sprawiedliwości, przyjmowane są arbitralnie. Ale arbitralność ich przyjmowania nie oznacza przecież arbitralności i niepewności samej istoty wartości, co Perelman tu zakłada. Wydaje się, że posiadają one sens obiektywny i absolutny, niezależny od naszego *sic iubeo* i to nawet wtedy, jeśli afirmacja wartości nie wynika ani z konieczności logicznej ani z powszechności eksperymentalnej. Przyjęta przez Perelmana teoria wartości nie jest bynajmniej oczywista, a przytoczone typy afirmacji wartości nie wyczerpują wszystkich możliwości w tym względzie. Wydaje się także, że pluralizm wartości dopuszcza pewną ich hierarchizację, której odkrycie zdeterminuje w jakiś sposób wybór, przekreślając tym samym jego radykalną dowolność. Czy zresztą i sam autor nie zakłada pewnej hierarchii wartości, gdy w przytoczonym powyżej cytacie przeciwstawia wartościom abstrakcyjnym „bezpośrednie" i „spontaniczne" i nawołuje do miłosierdzia, które przecież jest także wartością? W tym zresztą tkwi nadzieja, że może da się zbudować system sprawiedliwości, wprawdzie nie doskonały, bo obciążony z konieczności niezdolnością liczenia się z naturalnymi różnicami wśród ludzi, ale wolny od nieskrępowanej żadnymi obiektywnymi racjami dowolności w doborze podstawowych wartości.

*

Działalność filozoficzna Maksa Schelera, najwybitniejszego obok E. Husserla przedstawiciela fenomenologii, przypadła na pierwsze ćwierćwiecze naszego stulecia. W przeciwieństwie do twórcy Szkoły — Husserla, Scheler interesował się głównie zagadnieniami tzw. filozofii praktycznej, zwłaszcza etyki, której system budował w oparciu o swą filozoficzną teorię człowieka. Poglądy jego, niezwykle oryginalne i odkrywcze, wywrzeć miały doniosły wpływ na wielu myślicieli naszych czasów. Z pewnością też w dużej mierze Schelerowi zawdzięczamy i to, że absolutystyczne i obiektywistyczne teorie wartości nie zeszły całkowicie w cień pod naporem relatywistycznych i subiektywistycznych tendencji. Szkoda tylko, że w Polsce poglądy tego myśliciela są tak mało znane i że, jak dotąd, żadne wydawnictwo nie pokusiło się o wydanie przekładu jego dzieł. Dotyczy to zresztą nie tylko pism Schelera, ale i szeregu innych współczesnych klasyków etyki, którzy bronili obiektywizmu wartości — takich jak choćby F. Brentano czy G. E. Moore.

Zasady etyki tego ostatniego ukazały się wprawdzie w przekładzie Cz. Znamierowskiego w roku 1919, ale od tego czasu nie były wznawiane. Zresztą, co tu narzekać na brak przekładów, gdy nikt nie pomyślał do tej pory o przypomnieniu polskich osiągnięć w tej dziedzinie, chociażby przez wznowienie nieosiągalnej już nawet w bibliotekach, a doskonałej i nie tracącej nic z siły argumentacji rozprawy prof W. Tatarkiewicza *O bezwzględności dobra* (ukazała się w roku 1919). Jest tylko rzeczą pewną, że bez uwzględnienia poglądów tych filozofów prezentowany nam obecnie obraz współczesnych systemów etycznych nie może być pełny, ani prawdziwy.

System etyczny Schelera, zawarty głównie w rozprawie *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wèrtethik* (a także w *Vom Umsturz der Werte, Vom ewigen im Menschen* i i.) charakteryzują cztery zasadnicze momenty: metoda fenomenologiczna, nastawienie antyformalistyczne, uznanie obiektywności porządku wartości oraz podkreślenie emocjonalności w wartości tych przeżywaniu. Metoda fenomenologiczna wymaga tu ograniczenia się wyłącznie do badania i analizy szczególnego doświadczenia — przeżycia etycznego oraz tych treści, które w doświadczeniu tym się przejawiają. W nim też dochodzimy do intuicyjnego poznania wartości i emocjonalnej na nią odpowiedzi. Tylko w intuicyjno-emocjonalnym przeżyciu możemy wartość uchwycić. Ale równocześnie odbieramy ją jako bytowo niezależną od tego doświadczenia, autonomiczną wobec wszelkiego podmiotowego nastawienia, jednym słowem — jako wartość obiektywną. Niemniej jednak, trudno ją określić i trudno wskazać, w jaki sposób związana jest ona z przedmiotem: ujmując przedmiot jako wartościowy, ujmujemy go jak gdyby w nowej postaci, która wszakże niczego nie zmienia w jego „rzeczowej", zwłaszcza fizycznej strukturze. Wartości są różnorodne w swych treściach i nie dadzą się sprowadzić do jakiejś jednej, formalnej kategorii. Tu właśnie leży anty-formalizm etyki Schelera, skierowany przede wszystkim przeciw etyce Kanta: wartość etyczna nie polega na formalnej zgodności z tak czy inaczej określonym prawem, lecz jest wartością — jakością przedmiotową, ujawniającą się w emocjonalnym przeżyciu rzeczy. Emocja, zwłaszcza zaś miłość — pojęcia tak obce etyce Kanta — wysuwają się tutaj na plan pierwszy, jako odpowiedniki najbardziej swoistych dla wartości sposobów jej odkrywania i przeżywania.

Etyka Schelera, ze swym obiektywizmem i prymatem miłości, z personalizmem i hierarchią wartości, w której na miejscu najwyższym znajduje się wartość „świętego", z pojęciem ideału etycznego i postulatem „naśladowania" jako głównego czynnika w rozprzestrzenianiu się określonego „etosu" — posiada niewątpliwie wiele cech zbliżających ją do etyki chrześcijańskiej. Podobieństw w szczegółach jest zresztą znacznie więcej. Scheler nie wypiera się bynajmniej owej zbieżności, co

więcej, uważa Chrystusa za najwybitniejszego przedstawiciela etyki miłości, za „geniusza serca" wcielającego bodaj najpełniej te ideały, których uzasadnieniu służyć ma jego własny system.

Można by więc postawić pytanie: czy etyka Schelera jest etyką chrześcijańską? Albo — w jakim stosunku do etyki chrześcijańskiej pozostaje? Odpowiedź na to mogłaby dać jakaś analiza porównawcza, której zresztą nieraz próbowano dokonać. Ale wśród problemów dotyczących sprawy: etyka chrześcijańska a etyka Schelera można znaleźć bardziej fundamentalny, ale i o wiele trudniejszy zarazem: czy przy pomocy systemu i aparatury pojęciowej Schelera, dałoby się adekwatnie przedstawić i naukowo zinterpretować etykę chrześcijańską, której nieusystematyzowane założenia zawarte są w źródłach objawionych i w tradycji? Pytanie to zakłada oczywiście, że ani system Schelera, ani podstawowe założenia etyki chrześcijańskiej nie stracą przy tym zabiegu niczego ze swej istoty.

Na tak właśnie postawione pytanie stara się odpowiedzieć rozprawa ks. b-pa Karola Wojtyły pt. *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera.*[4] Nie chodzi w niej więc o porównanie etyki Schelera z etyką chrześcijańską, tym bardziej o porównanie jej z takim czy innym systemem etyki chrześcijańskiej (np. augustyńskim, tomistycznym itp.). Chodzi o zdanie sobie sprawy z tego, czy w ramach systemu Schelera etyka chrześcijańska znaleźć by mogła swój pełny i autentyczny wyraz. Dlatego autor nie bierze pod uwagę żadnego z gotowych systemów etyki chrześcijańskiej, lecz opiera swe analizy bezpośrednio na tekstach Pisma św., zwłaszcza Nowego Testamentu i orzeczeniach doktrynalnych Kościoła. Z pism Schelera uwzględnia przede wszystkim *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Dwie te podstawy nie są jednak traktowane jednakowo: weryfikacji poddane są tylko tezy Schelera, podczas gdy prawdziwość tez objawionych z góry się zakłada. Poza niejednolitością metodologiczną powoduje to, że praca, choć posługuje się filozoficzną analizą, należy w gruncie rzeczy do teologii: analiza systemu Schelera nie ma doprowadzić bezpośrednio do stwierdzenia prawdziwości lub fałszywości jego systemu, lecz do stwierdzenia tego niejako pośrednio, poprzez określenie jego przydatności dla interpretacji tez objawionych, których prawdziwość nie podlega już dyskusji. Nie jest to zarzut pod adresem pracy: metoda w niej zastosowana jest przecież możliwa do przyjęcia, chodzi tylko o to, by ją właściwie zakwalifikować.

W wyniku wnikliwych i sięgających najbardziej podstawowych założeń obu etyk analiz, odpowiedź na naczelne pytanie omawianej książki

[4] Ks. Bp Karol Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera*, Lublin 1959, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 136, zł 25.

wypada negatywnie: system etyczny Maksa Schelera nie nadaje się do naukowej interpretacji etyki chrześcijańskiej. Teza ta wynika z szeregu przesłanek, które głoszą przede wszystkim wzajemną niesprowadzalność zakładanych przez obie etyki teoryj osoby, a także różność teorii wartości, koncepcji sumienia, różne rozumienia miłości itd. Niemniej jednak, choć zasadniczo nieprzydatny, system Schelera może być ubocznie pomocny przy pracach naukowych nad etyką chrześcijańską. Nawrót do doświadczenia etycznego, zwrócenie uwagi na swoistość i szczególną prawidłowość etycznego przeżycia, czy nawet stosowana w pewnych granicach metoda fenomenologiczna — stanowią na pewno zdobycze, które dadzą się wyzyskać na terenie różnych systemów etycznych, w tym także w etyce chrześcijańskiej.

Podkreślmy na zakończenie, że książka b-pa Wojtyły, poza tym, że przedstawia rzetelnie podbudowane rozwiązanie postawionego sobie problemu, pozwala także zrozumieć najbardziej istotne założenia zarówno systemu etyki Maksa Schelera, jak i etyki chrześcijańskiej. Na pewno zaś tylko na tej drodze — na drodze zrozumienia owych istotnych założeń — konfrontacja różnych stanowisk może doprowadzić do wyników posiadających wartość naukową.

*

W ostatnim czasie ukazała się nakładem Towarzystwa Naukowego KUL książka o niezwykłej wprost doniosłości dla etyki i całokształtu tzw. filozofii praktycznej. Jest to *Teoria poznania praktycznego*, napisana przez Jerzego Kalinowskiego[5]. Autor, wychodząc z analizy tradycyjnych teorii poznania praktycznego (Arystoteles, św. Tomasz, Kant) i w oparciu o nie, przedstawia własne, syntetyczne ujęcie i rozwiązanie zagadnień dotyczących praktycznego poznania, działania i postępowania człowieka. Sprawy te traktowane były w dotychczasowej literaturze fragmentarycznie i niewyczerpująco, toteż książka J. Kalinowskiego stanowi wydarzenie nie tylko w polskim życiu naukowym. Osobna, obszerna jej recenzja ukaże się w jednym z najbliższych numerów „Znaku".

Władysław Stróżewski

---

[5] Jerzy Kalinowski, *Teoria poznania praktycznego*, Lublin 1960, Towarzystwo Naukowe KUL, s. 140, zł 30.

Résumé

L'auteur, ingénieur de métier, abandonna cette profession au bout de quelques années pour s'adonner à l'étude de la philosophie. Cette nouvelle orientation, d'autres perspectives, enfin le travail publicitaire à la rédaction du mensuel „Znak" et à celle de l'hebdomadaire „Tygodnik Powszechny", donnèrent lieu à nombre de refléxions: elles ont trait aussi bien à l'évolution subie, qu'au rôle formatif de la philosophie et à son influence-s'agit-il de la culture en général d'une société donnée, ou des milieux intellectuels en voie de formation.

Une démarcation très nette apparait en Pologne entre l'ancienne génération des intellectuels, à type humaniste, et celle qui monte, composé surtout de techniciens. Cette „nouvelle vague", de plus en plus nombreuse, a une toute autre mentalité et par ses représentants — les lecteurs de „Tygodnik Powszechny" — influe considérablement la présentation de cette publication. L'hébdomadaire en question, de littéraire qu'il était avant tout, se transforma en un périodique où dominent les problèmes sociaux, religieux et éthiques. Il s'agissait, en effet, d'atteindre l'homme nouveau dans sa vie de tous les jours.

Mais voilà l'écueil: peut-on en même temps s'adresser à l'élite (et cela suppose un niveau intellectuel assez élevé) et toucher de larges couches sociales?

L'auteur est d'avis qu'on ne peut simplement mettre les vérités philosophiques à la portée de tous. Outre que s'y oppose un manque de préparation de la part des lecteurs dans leur ensemble, il faut compter encore avec leur répugnance à suivre tout exposé méthodique. On doit donc s'y prendre autrement. Tout homme est en quelque mesure philosophe, il a ses vues sur le réel, dont souvent du reste il n'a pas conscience et serait incapable de les expliciter. Il s'agirait donc

de l'aider dans ce travail, lui apprendre à refléchir et à formuler clairement ce qu'il pense. Méthode autrement plus féconde que celle d'un cours abstrait. Le système des enquêtes et des contacts avec les lecteurs rendraient ici bien de services. Il s'agit par ailleurs de développer davantage la sociologie de la philosophie: cela permettrait de se rendre compte des courants d'idées et des vues acceptées par les diverses couches de la société.

On ne doit pas oublier, non plus, l'art moderne: celui-ci trouve assez de résonnance chez les contemporains et pourrait jouer un rôle non négligeable dans l'essor culturel des masses sociales.

La structure des êtres vivants va du simple au composé. Chaque organisme se caractérise par des fonctions propres; on peut dire la même chose d'une cellule vivante comme aussi de la molécule, du virus et pareillement de l'atome. Les machines peuvent présenter certain comportement „psychique" (au sens du béhaviorisme) comme effectuer des calculs, assurer un controle etc., mais leur structure diffère essentiellement de celle de la matière vivante. En outre la machine n'agit que selon quelques schémas donnés, les organismes vivants, par contre, s'adaptent étonnamment au milieu ambiant, l'homme enfin peut de plus agir sur celui-ci et le plier à ses fins.

La conservation de l'espèce et la réponse aux *stimuli* sont les traits saillants qui distinguent un organisme vivant. Chez les animaux, comme chez l'homme, nous apercevons en outre une tendance à enrichir la vie psychique, Mais toute action et tout acte posé par l'homme se distinguent par leur côté proprement humain. L'homme n'agit pas seulement pour une fin, son acte revêt une signification morale, riche de beauté spirituelle.

Albert Camus s'est toujours intéressé aux problèmes de l'homme contemporain et il est impossible, en parlant de l'écrivain, de ne pas mentionner ce point de vue. Ce n'est donc pas tant un essai monographique qu'une tentative de synthèse très personnelle qui constitue l'objet du présent

article. Selon l'auteur Camus n'était pas un existentialiste et ce n'est pas d'après ce critère qu'il faut chercher à définir sa place à part dans la littérature contemporaine. Mr. l'abbé Andrzejczak mène son analyse de façon objective en serrant de près la pensée philosophique du grand écrivain. La notion de l'absurde et celle de la mort en sont les idées maîtresses. Elles expriment bien l'inquiétude, si caractéristique de nos temps, s'agit-il de l'individu ou de la société. Cependant, tout ne se perd pas au milieu de cette dépréciation générale des valeurs et de l'autorité. Il reste l'homme, seule valeur impérissable. Mais comme sa solitude est grande, laissé qu'il est à lui-même, en proie de tout côté à l'absurde organisé en système, face à face avec la mort. Un monde s'en va, celui qui vient n'est pas encore né, nous vivons dans l'entre-les--deux, abandonnés, dans le désarroi, au milieu de la réalité devenue hostile. La loyauté envers soi s'impose d'autant plus comme une obligation. Camus rejette toute solution égoiste, l'hédonisme, l'assouvissement des sens. Il appelle l'amour authentique, dont l'absence provoque précisément la crise morale contemporaine. L'amour lui aussi est total dans ses exigences, il rejette toute malfaçon et tout exclusivisme. Il prend tout l'homme et l'ouvre à autrui. La dictature nazi, la terreur, mais aussi l'appat du gain avec son culte de l'argent, faisaient fi de l'amour. Camus cependant accuse aussi le christianisme, son manque de coeur et son formalisme, il dénonce la vanité des spéculations théologiques, car coupées de la réalité, elles se bornent au dogmatisme des affirmations et à leur commentaire répété. La critique de Camus embrasse donc tous les aspects du réel, mais elle est aussi positive en ce qu'elle élève la révolte au rang d'un principe métaphysique. A la crise contemporaine, la seule réponse digne de l'homme c'est le non-conformisme, le cri de la conscience pour la sauvegarde des droits inalienables de l'individu. C'est une renaissance moderne de l'affirmation du droit naturel. La révolte que prêche Camus ne préconise pas la violence, son domaine est moral. Dès maintenant elle unit les hommes, étant comme le gage de la future solidarité universelle, au dessus des différences raciales, sociales et confessionelles. Fraternité, égalité, assises sociales nouvelles s'élevant sur le ruines des systèmes effondrés. Les temps qui viennent veulent être l'affirmation de l'homme.

Il y a certes antagonisme entre la pensée de Camus et le christianisme. Mais l'un et l'autre appellent l'avenir, car

i'invitation au renouveau est la nostalgie inconsciente de la sainteté. L'oeuvre de Camus est comme la transposition moderne des paraboles évangéliques prêchant l'homme nouveau.

Soulignons que l'article contient la première bibliographie complète des oeuvres de Camus traduites en polonais ainsi que des articles et des compte-rendus le concernant.

TERMINARZ REKOLEKCJI

DLA KAPŁANÓW

W domu rekolekcyjnym Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (Księża Pallotyni) w OTWOCKU k. Warszawy, ul. Żeromskiego 6, odbędą się rekolekcje dla kapłanów w następujących terminach:

od 4—7. IV; od 24—27. IV; od 15—18. V; od 12—15. VI. 1961 r.

Początek każdej serii rekolekcji kapłańskich o godz. 20.00 w pierwszym dniu podanego wyżej terminu, zakończenie zaś ostatniego dnia wieczorem.

KANDYDACI DO STANU ZAKONNEGO

O informacje dotyczące życia poszczególnych Zakonów czy Zgromadzeń zakonnych, oraz o warunki przyjęcia należy się zwracać do

WYDZIAŁU DLA SPRAW ZAKONNYCH
przy Sekretariacie PRYMASA POLSKI
Warszawa, Al. I Armii W. P. 12.



TREŚĆ ZESZYTU

Cena zł 12.—

